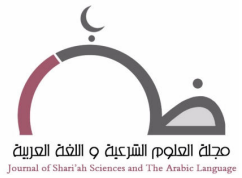


المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم

مجلة
العلوم الشرعية واللغة العربية

Journal of Shari'ah Sciences and The Arabic Language

علمية ـ دورية ـ محكمة

تصدر عن

جامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن

السنة الخامسة
المجلد الخامس ـ العدد الثاني
رمضان ١٤٤١هـ ـ مايو ٢٠٢٠م

المراسلات

- توجه جميع المراسلات وطلبات الاشتراك إلى رئيس التحرير على العنوان التالي:

(مجلة العلوم الشرعية واللغة العربية)

ص. ب: 84428 الرمز البريدي: 11671

جامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن

الرياض – المملكة العربية السعودية

- هاتف: 118236802 (966+)
- فاكس: 118220011 (966+)
- هاتف سكرتير المجلة: 118236783 (966+)
- موقع المجلة: http://www.pnu.edu.sa/arr/Deanships/Research/Shariah-Arabic
- البريد الإلكتروني: (info.m.pnu@gmail.com) & (vgs-jssal@pnu.edu.sa)
- المجلة في التويتر: @Jssalpnu

- ثمن العدد (30) ريالاً سعودياً، أو ما يعادله بالعملة الأجنبية، يضاف إليها أجور البريد.

- © ٢٠٢٠ (١٤٤١هـ) جامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن.

جميع حقوق الطبع محفوظة. لا يسمح بإعادة طبع أي جزء من المجلة أو نسخه بأي شكل وبأي وسيلة سواء كانت إلكترونية أو آلية بما في ذلك التصوير والتسجيل أو الإدخال في أي نظام حفظ معلومات أو استعادتها بدون الحصول على موافقة كتابية من رئيس تحرير المجلة.

الرقم الدولي المعياري: (ردمد: ١٦٥٨ ـ ٧٢٦X :ISSN)

رقم الإيداع: ١٤٣٧/٣٧٦٩ بتاريخ ١٤٣٧/٤/٢١هـ

❋ ❋ ❋

الهيئة الاستشارية

- **أ. د. شريفة بنت أحمد الحازمي.**
  أستاذ العقيدة والمذاهب المعاصرة
  بجامعة الأميرة نورة بنت عبدالرحمن

- **أ. د. صالح بن محمد العقيل.**
  أستاذ العقيدة بالجامعة الإسلامية
  رئيس تحرير مجلة الدراسات العقدية

- **أ. د. علي بن عبد الله الصياح.**
  أستاذ الحديث بجامعة الملك سعود
  رئيس تحرير مجلة الدراسات الإسلامية

- **أ. د. أنور عليان أبو سويلم.**
  أستاذ الأدب والنقد القديم بجامعة مؤتة، الأردن
  رئيس تحرير مجلة علوم اللغة العربية سابقاً

- **أ. د. عبد الرحمن بودرع.**
  أستاذ اللغويات العربية، ولسانيات النص وتحليل الخطاب
  بجامعة عبد المالك السعدي، تطوان - المغرب

❋ ❋ ❋

هيئة التحرير

- أ. د. شريفة بنت أحمد الحازمي (رئيسة التحرير).
  أستاذ العقيدة والمذاهب المعاصرة بجامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن
- أ. د. نوال بنت ناصر السويلم (مديرة التحرير).
  أستاذ الأدب والنقد بجامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن
- أ. د. يوسف بن مسلم أبو العدوس.
  أستاذ البلاغة والنقد ورئيس جامعة جرش
- أ. د. عبد الرحمن بن عثمان الهليل.
  أستاذ الأدب والنقد بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
- أ. د. البندري بنت عبد العزيز العجلان.
  أستاذ النحو والصرف بجامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن
- أ. د. نوال بنت إبراهيم الحلوة.
  أستاذ اللغويات بجامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن
- أ. د. ناهدة بنت عطا الله الشمروخ.
  أستاذ الفقه بجامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن
- أ. د. مي بنت محمد الحربي.
  أستاذ التفسير وعلوم القرآن بجامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن
- أ. د. جمال نور الدين إدريس.
  أستاذ أصول الفقه بجامعة الإمام عبد الرحمن بن فيصل
- د. نورة بنت عبد الله الحساوي.
  أستاذ الحديث المشارك بجامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن
- د. نورة بنت محمد الهدب (سكرتيرة التحرير).
- د. هياء بنت علي آل مغيرة (سكرتيرة التحرير).

❋ ❋ ❋

التعريف بالمجلة

مجلة (علمية ـ دورية ـ محكمة) تعنى بنشر البحوث في مجالات العلوم الشرعية واللغة العربية، تصدر مرتين كل عام في شهري (يناير ـ مايو) عن جامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن.

تهدف إلى إتاحة الفرصة للباحثين في جميع بلدان العالم لنشر إنتاجهم العلمي في مجالات العلوم الشرعية واللغة العربية؛ الذي يتوافر فيه الأصالة والجدة، وأخلاقيات البحث العلمي، والمنهجية العلمية.

وتقوم المجلة بنشر المواد التي لم يسبق نشرها باللغة العربية، أو الإنجليزية أو أي لغة أخرى في مجال البحوث العلمية الأصيلة.

❋ ❋ ❋

الرؤية والرسالة والأهداف

الرؤيــة:

أن تكون مجلة رائدة في مجال نشر البحوث المحكمة في العلوم الشرعية واللغة العربية، ومضمنة في قواعد البيانات الدولية المرموقة.

الرسالة:

نشر البحوث المحكمة في مجالات العلوم الشرعية، واللغة العربية وفق معايير مهنية عالمية متميزة.

الأهداف:

١ – تكوين مرجعية علمية للباحثين في مجالات العلوم الشرعية، واللغة العربية.

٢ – المحافظة على هوية الأمة والاعتزاز بقيمها من خلال نشر الأبحاث المُحكمة الرصينة التي تسهم بتطوير المجتمع وتقدمه.

٣ – تلبية حاجة الباحثين محلياً وإقليمياً وعالمياً للنشر في ميدان العلوم الشرعية، واللغة العربية.

❋ ❋ ❋

قواعد وضوابط النشر

أولاً: شروط البحث:

- تتراوح عدد صفحات البحث من (30) إلى (35) صفحة (A4)، أو عدد كلمات البحث من (7000) إلى (10000) كلمة.
- تتضمن بيانات البحث: (عنوان البحث، اسم الباحث، التخصص العام والدقيق، بيانات التواصل معه).
- لا يتجاوز عدد كلمات المستخلص باللغة العربية (250) كلمة، ويُتبع بالكلمات الدالة (المفتاحية) المعبرة بدقة عن موضوع البحث، والقضايا الرئيسة التي تناولها، بحيث لا يتجاوز عددها (6) كلمات.
- هوامش الصفحة تكون (3 سم) من (أعلى، وأسفل، ويمين، ويسار)، ويكون تباعد الأسطر مفرداً.
- يستخدم خط (Traditional Arabic) للغة العربية بحجم (16) أبيض للمتن وأسود للعناوين، وبحجم (13) أبيض للحاشية والمستخلص، وبحجم (10) أبيض للجداول والأشكال، وأسود لرأس الجداول والتعليق.
- يستخدم خط (Times New Roman) للغة الإنجليزية بحجم (11) أبيض للمتن وأسود للعناوين، وبحجم (9) أبيض للحاشية والمستخلص، وبحجم (8) أبيض للجداول والأشكال، وأسود لرأس الجداول والتعليق.

ثانياً: عناصر البحث:

يُنظم الباحث بحثه وفق مقتضيات (منهج البحث العلمي) كالتالي:

١/ مقدمة تتضمن (موضوع البحث، مشكلته، حدوده، أهدافه، منهجه، إجراءاته، تبويب البحث).

٢/ الدراسات السابقة – إن وجدت – وإضافته العلمية عليها.

٣/ تقسيم البحث إلى أقسام وفق (تبويب البحث) بحيث تكون مترابطة.

٤/ عرض فكرة محددة في كل قسم تكوِّن جزءاً من الفكرة المركزية للبحث.

٥/ يكتب البحث بصياغة علمية متقنة، خالية من الأخطاء اللغوية والنحوية، مع الدقة في التوثيق.

٦/ خاتمة تتضمن أهم (النتائج)، و(التوصيات).

ثالثاً: توثيق البحث:

- توثيق الحاشية السفلية يكون بذكر (عنوان الكتاب، واسم المؤلف، والجزء/الصفحة) حسب المنهج العلمي المعمول به في التوثيق.
- يوثق الباحث المراجع في نهاية البحث حسب النظام التالي:

١/ إذا كان المرجع (كتاباً): (عنوان الكتاب. فالاسم الأخير للمؤلف (اسم الشهرة)، فالاسم الأول والأسماء الأخرى. فاسم المحقق – إن وجد –. فبيان الطبعة، فمدينة النشر: فاسم الناشر، فسنة النشر). مثال: الجامع الصحيح. الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى. تحقيق: أحمد محمد شاكر، وآخرون. ط٢، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٤م.

٢/ إذا كان المرجع (رسالة علمية لم تطبع): (عنوان الرسالة. فالاسم الأخير للباحث، فالاسم الأول والأسماء الأخرى. فنوع الرسالة (ماجستير/ دكتوراه)، فالمكان: فاسم الكلية، فاسم الجامعة، فالسنة). مثال: يعقوب ابن شيبة السدوسي آثاره ومنهجه في الجرح والتعديل. المطيري، علي بن عبد الله. رسالة ماجستير، السعودية: كلية التربية، جامعة الملك سعود، ١٤١٨هـ.

٣/ إذا كان المرجع (مقالاً من دورية): (عنوان المقال. فالاسم الأخير للمؤلف، فالاسم الأول والأسماء الأخرى. فاسم الدورية، فالمكان، فرقم المجلد، (فرقم العدد)، فسنة النشر، فالصفحة من ص... إلى ص...). مثال: الإمام عفان بن مسلم الصفار ومنهجه في التلقي والأداء والنقد. المطيري، علي بن عبدالله. مجلة جامعة القصيم: العلوم الشرعية، القصيم. م (٣)، (١)، ١٤٣١هـ، ص (٣٥ – ٨٥).

- إضافة بعض الاختصارات إن لم يوجد لها أي بيان في بيانات المرجع، وهي كالتالي:
  - بدون مكان النشر = د. م
  - بدون اسم الناشر = د. ن
  - بدون رقم الطبعة = د. ط
  - بدون تاريخ النشر = د. ت
- نظام التوثيق المعتمد في المجلة بالنسبة للمراجع الأجنبية هو نظام (جامعة شيكاغو).

رابعاً: إجراءات البحث:

- يقوم الباحث بتعبئة النماذج الإلكترونية الخاصة به وإرسال بحثه عبر بريد المجلة الإلكتروني: (info.m.pnu@gmail.com).
- إرسال البحث عبر بريد المجلة يُعد تعهداً من الباحث/الباحثين بأن البحث لم يسبق نشره، وأنه غير مقدم للنشر، ولن يقدم للنشر في جهة أخرى حتى تنتهي إجراءات تحكيمه في المجلة.
- لهيئة تحرير المجلة حق الفحص الأولي للبحث، وتقرير أهليته للتحكيم، أو رفضه.
- في حال قبول البحث للنشر يتم إرسال خطاب للباحث بـ(قبول البحث للنشر)، وعند رفض البحث للنشر يتم إرسال رسالة (اعتذار) للباحث.
- في حال (قبول البحث للنشر) تؤول كافة حقوق النشر للمجلة، ولا يجوز نشره في أي منفذ نشر آخر ورقياً أو إليكترونياً، دون إذن كتابي من رئيس هيئة تحرير المجلة لمدة عام.
- إرسال البحث عبر بريد المجلة يُعد قبولاً من الباحث لـ(شروط النشر في المجلة)، ويلتزم بإجراء التعديلات في مدة لا تتجاوز شهرًا من تاريخ استلامه لها، ولهيئة التحرير الحق في تحديد أولويات نشر البحوث.
- الآراء الواردة في البحوث المنشورة تعبر عن وجهة نظر الباحثين فقط، ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة.
- في حال (نشر البحث) يمنح الباحث نسخة واحدة مجانية من عدد المجلة الذي تم نشر بحثه فيه، وخمس نسخ من مستلات بحثه.

❋ ❋ ❋

المحتويات

العنوان

- افتتاحية العدد (رئيسة تحرير المجلة) ١٧

البحوث والدراسات

- مقومات إدارة الجودة الشاملة في المؤسساتِ التعليميَّةِ «دراسة تطبيقيةٌ في ضوءِ السنةِ النبويَّةِ»
  د. ريم بنت عبد المحسن السويلم ٢١
- قانونُ الجذبِ «جذورهُ، ونقضهُ»
  د. مديحة بنت إبراهيم بن عبد الله السدحان ٨٣
- الـ«بِتْكُوين» مِن منْظُورٍ فِقْهِيّ
  د. صالح بن علي بن محمد السعود ١٣٥
- حقوقُ الحيوانِ في الحسبةِ والرقابةِ
  د. بدرية بنت سعود البشر ١٨٩
- الروابط اللفظيَّة والمعنويَّة بين الجمل «دراسة تناسبيَّة للعلاقة بين تراكيب النَّص»
  د. فيصل محمد حسن العسيريّ ٢٣١
- أثر قصيدة بيرسي شيلي (أغنية إلى الريح الغربية) في قصيدة عبدالرحمن شكري (إلى الريح) دراسة مقارنة
  د. خالد بن عبدالعزيز الدخيل ٢٩٣
- الوظائف الدلالية لفنون البديع (بديعيّة ابن حجّة أنموذجًا)
  د. هدى إبراهيم النبوي عبد الحليم ٣٣٥

Content

English Section

- The Prophet Muhammad is An example of Laying the Principles of Peace: In Light of the Facts of the Prophet's biography

  Dr. Mohammed F. Ali al-Fijawi, Sayid S. Hanif & Mek W. Mahmud 393

❋ ❋ ❋

افتتاحية العدد

الحمدُ للهِ الذي بنعمته تتم الصالحات، وتتحقق المقاصد والغايات، والصلاة والسلام على المبعوث للعالمين بالرحمات،،، أما بعد.

فيسر هيئة التحرير في مجلة العلوم الشرعية واللغة العربية؛ بجامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن أن تضع بين يدي قرائها العدد الثاني من المجلد الخامس في السنة الخامسة لصدور هذه المجلة؛ لتتم بذلك إصدار عشرة أعداد منتظمة ولله الحمد والمنة.

وهي تشكر الله تعالى على ما منَّ به وأنعم، ويسّر إليه ووفّق، من نجاح وتميُّز؛ بذلت المجلة لأجله في دوراتها المنصرمة وفي عاميها الأخيرين جهوداً كبيرة، حتى أنجزنا - بحمد الله وتوفيقه - ما أثلج صدورنا؛ وغدت به مجلتنا الفتية محط أنظار الباحثين لتكون وعاءً علمياً حاوياً لإنتاجهم وجهودهم العلمية.

ويسرنا كذلك ونحن في ختام هذه الدورة؛ وعلى مشارف تشكيل هيئة تحرير جديدة للمجلة؛ أنْ نتقدّم بالشكر العميمِ لكُلِّ من سعى في تحقيق تطلعات المجلة للتطوير، وقام بجهد مُتميِّز لتحقيق ذلك؛ وعلى رأس هؤلاء معالي مديرة الجامعة الأستاذة الدكتورة/ إيناس بنت سليمان العيسى، ووكيل الجامعة للدراسات العليا والبحث العلمي سابقاً سعادة الأستاذ الدكتور/ أحمد الغدير؛ فقد كانت المجلة محطّ عنايتهم ورعايتهم، الأمر الذي ذلّل الكثير من الصعاب وجعلها متطلعة إلى كُلِّ مقصدٍ يحقِّقُ قيم الأرض وفق هدي الوحي ورسالته الخالدة.

والشكر موصول لهيئة تحرير المجلة، وكُلِّ مَنْ شارك في التّحكيم والتقويم والتّسديد، وكُلّ من تقدّم برأي أو أسدَى بنصح لتحقيق المقصد وبلوغ المرام، وتكميل المسيرة والنهوض بالبحث العلميِّ الذي يُحقّقُ للأمّة تطلعاتها في الريادة والسيادة والتمكين.

والشكر نسوقه لجميع الباحثين على اختلاف التخصُّصات، والأشكال والأجناس لثقتهم الكريمة بالمجلة وما سطرته أقلامهم من فكر قاصد، ولغة رصينة، وعلم نافع لتؤدّي المجلة رسالتها وتحدث أثرها،، والله ولي التوفيق.

رئيسة تحرير المجلة

أ. د. شريفة بنت أحمد الحازمي

أستاذ العقيدة والمذاهب المعاصرة بكلية الآداب

البحوث والدراسات

مقومات إدارة الجودة الشاملة في المؤسساتِ التعليميَّةِ
«دراسة تطبيقيةٌ في ضوءِ السنةِ النبويَّةِ»

د. ريم بنت عبد المحسن السويلم[1]

المستخلص: إن إدارة الجودة الشاملة علم تتطلبه المؤسسات الإداريَّة الناجحة، لضمان جودة مدخلاتها، ومخرجاتها وعملياتها، بمشاركة جميع العاملين فيها. ولأنَّ التعليم ومؤسساته رافدٌ أساس بل ركيزة كبرىٰ للتنميَّة فالاعتناء بإبراز مقومات الجودة فيه أمر بالغُ الأهمية، وقد نادىٰ الإسلام بالجودة وحث عليها، وسبق جميع الحضارات في طلبها، وكانت السنة النبويَّة وهديه ﷺ موجهًا لتأصيل هذا العلم كقائد لأعظم مدرسة تربويَّة ممتدة الأثر مكانًا وزمانًا. فجاء هذا البحث ليدرس بشكل موجز الجودة، تاريخها، وتعريفاتها في العصر الحديث، وفي المصطلح الشرعيِّ، وإدارتها الشاملة، وإبراز أهم مقومات إدارة الجودة الشاملة في مؤسسات التعليم في ضوء السنة النبويَّة، من خلال دراسة المنهج الذي انتهجه المعلمُ الرسولُ محمدٌ ﷺ في تربيته للصحابة ونهضته بالمجتمع النبويِّ علميًّا وأخلاقيًّا واجتماعيًّا.

وخلُص البحثُ إلىٰ نتائج أهمها: تميز الجودة في الإسلام بارتكازها علىٰ مقوم مهم تخلو منه جميع مبادئ الجودة المعاصرة ومقوماتها؛ ألا وهو الإخلاص في العمل. وظهرت الحاجة من خلال البحث لضرورة توجيه المؤسسات التعليميَّة لتبني علم إدارة الجودة الشاملة بنظرة شرعية باعتباره موجهًا لإتقان العمل.

الكلمات المفتاحية: الجودة، المؤسسات التعليميَّة، إدارة الجودة الشاملة، الإتقان، النبي ﷺ معلم.

***

(١) أستاذ الحديث وعلومه المساعد بقسم الدراسات الإسلامية، كلية الآداب، جامعة الأميرة نورة بنت عبدالرحمن.

البريد الإلكتروني: raalsoelm@pnu.edu.sa

The Guiding Principles of Total Quality Management in the Educational Institutions
"an Applied Study in the Light of the Prophet's Sunnah"

Dr. Reem Al-Swailem

Abstract: Total quality management is a science required by successful administrative institutions to ensure the quality of their inputs, operations and outputs, with the participation of all workers in them. Because education and its institutions are a basic source but rather a major pillar of development, caring for highlighting the guiding principles of quality in education is very important. Islam called for quality, urged to it, and preceded all civilizations in the quest for quality. The Prophet's Sunnah and the guidance of the Prophet, peace and blessings of God be upon him, as leader of the greatest educational school of an extended influence in time and space, was the guideline for establishing this science. So this research was conducted to study briefly the quality, its history, its definitions in the modern era and in the Islamic law term, and its comprehensive management, and also to highlight the most important guiding principles of total quality management in educational institutions in the light of the Prophet's Sunnah through studying the approach that the teacher, the Prophet Mohammed, may God bless him and grant him peace, pursued in educating the Companions and advancing the Prophetic community scientifically, morally and socially.

The most important results of the research are the following:

In Islam, quality is distinguished by its reliance on an important guiding principle in which all the contemporary fundamentals and guiding principles of quality are devoid of it, which is sincerity in work. Through the research, the need emerged to the necessity of directing educational institutions to adopt the science of total quality management with an Islamic perspective as a guideline to master the work.

Keywords: quality, educational institutions, total quality management, to master, "The Prophet Mohammed, may God bless him and grant him peace, as a teacher".

❋ ❋ ❋

المقدمةُ

الحمـدُ لله رب العـالمين، والـصلاةُ والـسلامُ علـىٰ إمـامِ المرسـلين، والمبعـوثِ رحمـةً للعالمين، محمدٍ وعلىٰ آلِه وصحبِه الطيبينَ الطاهرين.. وبعدُ..

فإنَّ المجتمعات المعاصرة تواجه اليوم تحدياتٍ كبرىٰ في جميع المجالات، وتتمايز فيما بينها بقدر حرصها علىٰ تحقيق أعلىٰ معايير الجودة في الأداء، ولأنَّ التعليم ومؤسساته رافدٌ أساس؛ بل ركيزة كبرىٰ للتنمية، فالاعتناء بإبراز مقومات الجودة فيه أمر بالغُ الأهمية، فإدارة الجودة الشاملة علم تتطلبه المؤسسات الإداريَّة الناجحة، لضمان جودة مدخلاتها، ومخرجاتها، وعملياتها؛ بمشاركة جميع العاملين فيها.

وقد نادىٰ الإسلام بالجودة وحثَّ عليها، وسبق جميع الحضارات في طلبها، فكان له السبق في إرساء ثقافة الجودة قبل أن تنطلق شعاراتها في العصر الحاليّ، وذلك في جميع مناحي الحياة من خلال المسؤوليَّة والمساءلة والمحاسبة ودرجة أداء العمل وإتقانه، وكانت السنة النبويَّة وهديه ﷺ موجهًا لتأصيل هذا العلم كقائد لأعظم مدرسة تربويَّة ممتدة الأثر مكانًا وزمانًا. فقد اعتنىٰ ﷺ ببناء المجتمع المسلم القوي، وتربية أفراده علىٰ تجويد العمل وإتقانه، والمنافسة في جميع المجالات، حتىٰ أحرز المسلمون الأوائل قصب السبق في كثير من العلوم.

ولاحظت الباحثة أنَّ موضوع تأصيل إدارة الجودة الشاملة في مؤسسات التعليم من الناحية النظريَّة، لم ينضج بعد ولم تكتمل حلقاته، كما أنَّ التقدم في تطبيق أعلىٰ معايير الجودة في كثير من المؤسسات التعليميَّة لم يزل بطيئًا، حيث لم يربط بشكل ظاهر بالقيمة الإيمانية التي تدفع الفرد في جميع مراتب المسؤولية للحرص علىٰ إتقان العمل وتحسينه بشكل دائم ومستمر؛ طالبًا للأجر ورضىٰ الله ﷻ أولاً.

فكان ذلك محفزًا لبحث هذا الموضوع بحثًا تطبيقيًّا في ضوء السنة النبويَّة؛ باعتبار أنَّ سنة

النبيِّ ﷺ دائرة علىٰ التعليم؛ فتوىٰ وحكمًا وقضاء وأسوة وسيرة.. وأنَّهُ ﷺ قد قاد بحكمته أكبر مؤسسة تعليميَّة حققت نجاحًا وانضباطًا بأعلىٰ المعايير.

أسئلة البحث:

في ضوء ما تقدم، جاءت أسئلة البحث علىٰ النحو الآتي:

س١: ما مفهوم إدارة الجودة الشاملة في التعليم من منظور شرعيٍّ؟ وما مقوّمات أو المبادئ التي تقوم عليها؟

س٢: هل للسنة النبويَّة السبق في تطبيق نظام إدارة الجودة بمفهومها الشامل والتحسين المستمر للعمليات والنتائج؟

أهداف البحث:

يهدف البحث إلىٰ ما يلي:

١- تحديد مفهوم الجودة في الاصطلاح الشرعيِّ.

٢- توضيح مقوّمات إدارة الجودة الشّاملة ومبادئها في المؤسساتِ التعليميَّةِ.

٣- التأصيل الشرعيُّ لمقومات إدارة الجودة الشاملة.

أهميةُ البحثِ:

يكتسب البحث أهميته ممَّا يلي:

١- الأهمية الكبيرة لموضوع إدارة الجودة الشاملة في المؤسسات التعليميَّةِ باعتباره مطلبًا ملحًّا في ظل تحديات العولمة.

٢- يعدُّ البحث محاولة حثيثة لتأصيل مفهوم الجودة وإدارتها الشاملة من منظور شرعيٍّ.

٣- افتقار البيئة العربيَّةِ إلىٰ مثل هذه الدراسات التطبيقيَّةِ التأصيليَّةِ.

الدراساتُ السابقةُ:

لقد أُجريت العديد من الدراسات المحليَّة والعالميَّة حول الجودة الشاملة في التعليم، منها

ما هو ميدانيٌّ تطبيقيٌّ، ومنها ما هو تنظيريٌّ. لكن سأشير هنا إلىٰ الأبحاث البينية التي ربطت بين الجودة كعلم والنصوص الشرعيَّة وهي قليلة ونادرة جداً ولعل أبرزها:

- كتاب الجودة الشاملة في العمل الإسلاميِّ، لبدوي محمود الشيخ، نشر: دار الفكر العربيِّ: ٢٠٠٠م، هدفت الدراسة لتوضيح مفهوم الجودة في الإسلام، وأبعاد ومحاور الجودة في التربية الإسلاميَّة.
- كتاب إدارة الجودة الشاملة، الإتقان في الفكر الإسلاميِّ المعاصر لعبدالرحمن إبراهيم الجويبر، نشر: مطابع الرشيد للمطبوعات: ٢٠٠٦م، هدفت الدراسة إلىٰ توضيح الفكر الإسلاميِّ لتحقيق الجودة من خلال العمليات الإداريَّة الرئيسيَّة.
- الجودة الشاملة في التعليم العام (قراءة إسلاميَّة) لبدرية الميمان بحث مقدم للقاء الرابع عشر للجمعيَّة السعوديَّة للعلوم التربويَّة والنفسيَّة(جستن)، القصيم ٢٠٠٧م، هدفت الدراسة إلىٰ تقديم صورة مجملة للمفهوم الإسلاميِّ للجودة في التعليم ومبادئه ومتطلباته من خلال الآيات القرآنية، والأحاديث الشريفة.
- مبادئ الجودة في السنة النبويَّة تأصيلًا وتطبيقًا للدكتور: محمد يحيىٰ منيار: بحث مقدم للندوة الدوليَّة السادسة (صناعة التميز وتنمية المهارات في السنة النبويَّة) والمنعقدة في كلية الدراسات الإسلاميَّة والعربيَّة بدبي عام ١٤٣٤هـ. تهدف الدراسة إلىٰ تأصيل مفهوم ومبادئ الجودة.

وتضيف هذه الدراسة المختصرة عن ما تقدم، أنَّها جمعت بين تسليط الضوء علىٰ مفهوم ومبادئ الجودة الشاملة في العلم الحديث، وتأصيل مقومات ومبادئ إدارة الجودة الشاملة في المؤسسات التعليميَّةِ؛ من خلال تطبيقها علىٰ أحاديث السنة النبويَّة. ليكون قاعدة تأصيليَّة شرعيَّة مبسطة للباحث في علم الجودة الشاملة.

منهجُ البحث:

استخدمت الباحثة أسلوب تحليل المحتوىٰ، كأحد تقنيات المنهج التطبيقيَّ، بالوقوف

علىٰ أحاديث السنة النبويَّة واستخراج ما فيها من مضامين خاصة بموضوع الجودة، ومن ثم العمل علىٰ تصنيفها، ثم إدراجها تحت الجانب الخاص بها من مفاهيم ومقومات إدارة الجودة الشاملة في العلم الحديث بما يتناسب معها.

حدودُ البحثِ:

اقتصر البحث علىٰ:

١- الأحاديث المقبولة (الصحيح والحسن بنوعيه) من أحاديث السنة النبويَّة - محور الدراسة - مع الاستشهاد بالآيات القرآنيَّة، وأقوال العلماء عند الحاجة.

٢- مفهوم الجودة ومبادئها كما وردت في مصنفات رواد الجودة الحديثة.

إجراءات البحث:

كان السيرُ في هذا البحثِ وفقَ الإجراءات التاليةِ:

١- عرض مفهوم الجودة لغويًّا وشرعيًّا مقارنةً مع معناه في العصر الحديث.

٢- حصر أبرز مقومات ومبادئ إدارة الجودة الشاملة من مظانها.

٣- جمعُ الأحاديثِ - التي تحتوي علىٰ مفاهيم الجودة والتحسين والإتقان - من مصادرِها الأصليةِ، من السنة النبويَّة.

٤- تصنيفُ الأحاديثِ حسبَ موضوعِها، والالتزام بإيراد حديث واحد وبحد أقصىٰ اثنين-عند الحاجة- لكلِّ فكرة في البحث، بعدًا عن الإطالةِ.

٥- الاكتفاءُ بذكرِ الصحابيِّ - راوي الحديث - دون سوقِ أسانيدِ الأحاديثِ؛ لكن بعد دراسة أسانيدِها إن كانت في غيرِ الصحيحين.

٦- تخريجُ الحديثِ من مصادرِه المختلفةِ ما أمكن. فإن كان في الصحيحين أو أحدهما فإنِّي اكتفي بالعزو لهما في الموضع الذي أخرجه بلفظه دون الإشارة لمن أخرجه غيرهما، وإن كان في غير الصحيحين فإنِّي استقصيت من أخرجه - ما استطعت - والتزمت ذكر رقم الحديث،

واسم الكتاب والباب للكتب الستة، والإحالة للجزء والصفحة فيما عداهما.

٧- ذكرُ الحُكمِ النهائي علىٰ الحديث إن لم يكن في الصحيحينِ بعد دراسةِ إسنادِه. مالم أقفْ علىٰ حكمِ مَنْ سبقَ من الأئمةِ.

٨- بيانُ المعنىٰ اللغويّ، وذلك بالرجوعِ إلىٰ أمهات معاجمِ اللغةِ أولًا ثم المعاجم الثانويَّة.

٩- توضيح التعريف المصطلح للموضوعات عند أهل الفن والاختصاص.

خطةُ البحثِ:

ينقسمُ البحث إلىٰ مقدمة، ومبحثين، وخاتمة:

- **المقدمة تتضمنُ:** الهدفَ من البحثِ، وأسبابَ اختيارِه وأهميته، وأسئلته، وحدوده، وإجراءاته، والدراسات السابقة له، والمنهجَ المتبعَ فيه، وخطةَ البحث.
- **المبحث الأول: الجودة النشأة والمفهوم، وفيه خمسة مطالب:**
  - المطلب الأول: نشأة علم الجودة وتطوره التاريخي.
  - المطلب الثاني: تعريف الجودة في اللغة.
  - المطلب الثالث: الجودة في الاصطلاح الشرعي.
  - المطلب الرابع: الجودة في اصطلاح العلم الحديث.
  - المطلب الخامس: مبادئ إدارة الجودة الشاملة.
- **المبحث الثاني: مقومات إدارة الجودة الشاملة في مؤسسات التعليم، وتطبيقاتها في السنة النبويَّة، وفيه ستة مطالب:**
  - المطلب الأول: الإخلاص.
  - المطلب الثاني: التخطيط.
  - المطلب الثالث: مشاركة العاملين.

* المطلب الرابع: الأداء المتقن.
* المطلب الخامس: الرقابة.
* المطلب السادس: التحسين المستمر.

♦ **الخاتمة،** وفيها أهم النتائج والتوصيات.

* * *

المبحثُ الأولُ
الجودة النشأة والمفهوم

يُعدُّ مفهوم الجودة من المفاهيم التي استحوذت علىٰ اهتمام الباحثين بتطوير الأداء والتحسين المستمر، لذا كان من المهم تحديد تاريخ نشأة الجودة، وتعريفها في اللغة، قبل معرفة معناها في الاصطلاحات الشرعيَّة والحديثة.

*** المطلبُ الأولُ: نشأة علم الجودة وتطوره التاريخيُّ:**

إنَّ مفهوم الجودة قد رافق الإنسان منذ القدم، ولقد نصَّت نصوص القرآن والسنة علىٰ تحري الإتقان والإحسان في العمل ﴿وَقُلِ ٱعۡمَلُواْ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمۡ وَرَسُولُهُۥ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَۖ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَٰلِمِ ٱلۡغَيۡبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ﴾ (التوبة:١٠٥). وقوله تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ هُمۡ لِأَمَٰنَٰتِهِمۡ وَعَهۡدِهِمۡ رَٰعُونَ﴾ (المؤمنون:٨). وقال ﷺ: (إِنَّ اللهَ كَتَبَ الْإِحْسَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ..)[1].

لكنَّ الجودة كمصطلح حديث نشأ في الأصل في عالم الاقتصاد والصناعة، وتحديدًا إبان الحرب العالميَّة الثانية حيث [ازداد اهتمام المنظمات الأمريكيَّة بمفهوم الجودة واتصف الإنتاج

(١) أخرجه مسلم في «صحيحه» برقم: (١٩٥٥) (كتاب الصيد والذبائح وما يؤكل من الحيوان، باب الأمر بإحسان الذبح والقتل وتحديد الشفرة).

الياباني بالرداءة إثر خروجها من الحرب، وعندها استدعت اليابان عددًا من علماء الجودة الأمريكان وعلىٰ رأسهم «إدوارد ديمينج» E.Deming[1]؛ الذي اقتنع اليابانيون بتبني أفكاره حول الجودة؛ فتوصلوا بذلك إلىٰ تحقيق نتائج أدت إلىٰ تحسين الجودة، والإنتاجيَّة، وتقوية القدرة التنافسيَّة للمنتجات اليابانيَّة في السوق العالميَّة، ومن ثم انتشر الاهتمام بأفكار رواد الجودة أمثال «ديمينج» Deming ، و«جوران» Juran[2]، وغيرهم وقامت المنظمات بمراقبة الجودة وإتقانها وتحسينها فظهرت في السوق منتجات ذات جودة عالية علىٰ المستويين الصناعيِّ والخدميِّ][3].

ثم انتقل مصطلح الجودة من الصناعة إلىٰ التعليم في فترة الثمانينات الميلاديَّة، علىٰ يد مالكولم «Malcolm Baldirg»[4]، الذي ظَلَّ ينادي بتطبيق مفهوم الجودة الشاملة حتىٰ وفاته عام

---

(١) ويليام ادواردز ديمنغ (١٩٠٠-١٩٩٣) مهندس تصنيع أمريكيّ، أطلق عليه «أبو الجودة» وذلك لما ساهم به في عالم الجودة والإدارة، المرجع: معرف موسوعة ويكيبيديا:

https://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%88%D9%8A%D9%84%D9%8A%D8%A7%D9%85_%D8%AF%D9%8A%D9%85%D9%86%D8%BA

(٢) جوزيف موسىٰ جوران (من ١٩٠٤ – ٢٠٠٨) يعرف بأنَّهُ أحد رواد القرن العشرين في الإدارة، فهو أحد أبرز المروجين لنظام إدارة الجودة، المرجع: معرف موسوعة ويكيبيديا:

https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%AC%D9%88%D8%B2%D9%8A%D9%81_%D8%AC%D9%88%D8%B1%D8%A7%D9%86

(٣) إدارة الجودة الشاملة. مزمل علي محمد عثمان، ص (١٢).

(٤) يعد مالكوم بالدريج من أبرز المهتمين بإدارة الجودة وسعىٰ إلىٰ تطبيقها في سائر المؤسسات بالولايات المتحدة الأمريكيَّة وتقديرًا لجهوده أطلق الكونجرس الأمريكيُّ اسمه علىٰ جائزة الجودة. المرجع: معرف موسوعة ويكيبيديا:

https://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%85%D8%A7%D9%84%D9%83%D9%88%D9%84%D9%85_%D8%A8%D8%A7%D9%84%D8%AF%D8%B1%D9%8A%D8%AF%D8%AC%D8%8C_%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%A8%D9%86

١٩٨١م، ومدَّ اهتمامه إلىٰ التعليم. وأصبح تطبيق الجودة في التعليم حقيقة واقعة حينما أعلن عام ١٩٩٣م عن أنَّ جائزة « مالكولم» في الجودة قد امتدَّت لتشمل قطاع التعليم إلىٰ جانب الشركات الأمريكيَّة العملاقة(١).

ولا شك أنَّ التقدم والتحسين الواضح في الأداء الاقتصاديِّ والاجتماعيِّ مرهون بجودة الخدمة التعليميَّةِ، فالاستثمار الأمثل يكون في الإنسان، ولكون التعليم مسؤولًا عن إعداد القوة البشريَّة التي تحتاجها قطاعات العمل والإنتاج في المجتمع، جعلت معظم دول العالم قضية الجودة في التعليم من أولوياتها، وبذلت جهودًا مكثفة للارتقاء بمستوىٰ العمليَّة التعليميَّة، شملت الفرد منذ نعومة أظفاره، وحتىٰ بلوغه نهاية السلم التعليميِّ وما بعده.

*** المطلبُ الثاني: تعريف الجودة في اللغة:**

الجودةُ لغةً: جَ ودَ: الجيم والواو والدال أصلٌ واحدٌ، وهو التسمح بالشيء، وكثرة العطاء، وجادَ الشيء، يجود جوْدةً، بفتح الجيم وضمها، أي صار جيدًا، يُقَال: هَذَا شَيْءٌ جيد، بَيِّنُ الجودَة، والجيد نقيض الرديء، وأجاد: أي أتىٰ بالجيد من القول أو الفعل، ويقال:أجاد فلان في عمله وأجود، وجاد عمله يجود جودة(٢).

ومن خلال التعريف اللغويِّ يتضح أنَّ الجودة:

- تكون في الجوهر والمظهر في آن واحد، حيث إنَّ إجادة العمل تظهره جيدًا.(جودة

(١) الجودة الشاملة في التعليم بين مؤشرات التميز ومعايير الاعتماد الأسس والتطبيقات، رشدي أحمد طعيمة، وآخرون، (ص٢٧).

(٢) ينظر: العين للفراهيدي (٦/ ١٦٩)، تهذيب اللغة للأزهريّ (١١/ ١٠٧)، مقاييس اللغة لابن فارس (١/ ٤٩٣)، مختار الصحاح (ص٦٣)، لسان العرب (٣/ ١٣٥)، تاج العروس من جواهر القاموس (٤/ ٤٠٣)، مادة (جود).

العمليات/ وجودة المخرجات)

- تتعلق بالجوانب الماديَّة (الأفعال) فنقول: جودة الحاسب، جودة المنزل....الخ، والجوانب المعنويَّة (الأقوال والأفهام) فنقول: جودة الفهم، أو جودة الشعر، أو جودة التعليم....الخ.
- لها درجات، فهنالك الجيد والأجود.

وخلاصة القول[1]: إنَّ الجودة لدىٰ العرب هي رديف الحُسْن، بل إنَّها نهاية الحسن إذا تكاملت شرائطها، وإنَّ من مقتضياتها ومعانيها الإتقان، والسخاء والكمال، وإنَّ التجويد هي العمليَّة التي تتدرج فيها الجودة صعودًا من درجة إلىٰ أعلىٰ، وهذا لا شك يعطي مفهوم الجودة مرونة تتيح له التطور والانتشار، ومواكبة التغير في الزمان والمكان.

*** المطلبُ الثالثُ: الجودة في الاصطلاح الشرعيّ:**

لم ترد الجودة في نصوص القرآن والسنة بلفظها؛ وإنَّما وردت مشتقة من مصدر جَوَدَ بمعانٍ مختلفة. ومن مشتقاتها في القرآن الكريم قوله تعالىٰ: ﴿وَٱسْتَوَتْ عَلَى ٱلْجُودِيِّ﴾ (هود:٤٤)، اسم جبل بين الموصل والجزيرة، وهو في الأصل منسوب إلىٰ الجود، والجود: بذل المقتنيات مالًا كان أو علمًا، ويقال: رجل جواد، وفرس جواد، يجود بمدخر عدوه، والجمع: الجياد، وقوله تعالىٰ: ﴿بِٱلْعَشِيِّ ٱلصَّٰفِنَٰتُ ٱلْجِيَادُ﴾ (ص:٣١)، ويقال في المطر الكثير: جود، ووصف تعالىٰ بالجواد[2].

وفي السنة كذلك وردت علىٰ مصدرها بلفظ الجواد، أجاويد، جواد، قال

(١) التحسين المستمر في ضوء المنهج الإسلاميّ العجلونيّ، إبراهيم طه، (ص٥).

(٢) مفردات ألفاظ القرآن للراغب (١/ ٢٠٢).

ابن الأثير[1]: «(جَوَدَ) فِيهِ حديث: (بَاعَدَهُ اللهُ مِنَ النَّارِ سَبْعِينَ خَرِيفًا لِلْمُضَمِّرِ الْمُجِيدِ)[2] المجيد: صاحب الجواد، وهو الفرس السابق الجيد. وفي حديث الاستسقاء: (وَلَمْ يَأْتِ أَحَدٌ مِنْ نَاحِيَةٍ إِلَّا حَدَّثَ بِالْجَوْدِ)[3] الجود: المطر الواسع الغزير. وَفِيهِ: (فَإِذَا ابْنُهُ إِبْرَاهِيمُ ﷺ يَجُودُ بِنَفْسِهِ)[4] أي يخرجها ويدفعها كما يدفع الإنسان ماله يجود به.

ونرىٰ أنَّ جميع مشتقاتها اللفظيَّة في القرآن والسنة، تدور حول معنىٰ المطر، والكرم، والبذل، والسرعة، بينما نجد لفظ الإتقان والإحسان، مرادفًا لمعنىٰ الجودة اللغويَّة في لسان العرب - كما تقدم في المعنىٰ اللغويِّ -.

فالإتقانُ: الإحكام للأَشياء وفي التنزيل العزيز: ﴿ صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ ۚ إِنَّهُۥ خَبِيرٌۢ بِمَا تَفْعَلُونَ ﴾ (النمل:٨٨)، وفي اللغة: (تقن) التاء والقاف والنون أصلان: أحدهما إحكام الشّيء، والثاني الطين والحَمْأة. فالقول الأوّل أتقَنْت الشّيء أحكَمْتُه[5]. ورجل تِقْنٌ وتَقِن مُتْقِنٌ للأَشياء حاذِقٌ، ومنه يقال أَتْقَنَ فلانٌ عمَله إذا أَحْكَمَه[6].

---

(١) النهاية في غريب الحديث (١/ ٣١٢).

(٢) أخرجه أبو يعلىٰ في مسنده (٣/ ٦١) من طريق ابن وهب أخبرني يحيىٰ بن أيوب عن زبان بن فائد عن سهل بن معاذ عن أبيه قال: قال رسول الله ﷺ: من صام يوما في سبيل الله متطوعًا في غير رمضان بعد من النار مئة عام سير المضمر المجيد) وإسناده ضعيف فيه زبان بن فائد ضعيف الحديث مع صلاحه وعبادته (التقريب ١/ ٣٣٤).

(٣) أخرجه البخاريُّ في «صحيحه» (٢/ ١٢)، برقم: (٩٣٣) (كتاب الجمعة، باب الاستسقاء في الخطبة يوم الجمعة).

(٤) أخرجه البخاريُّ في «صحيحه» (٢/ ٨٣)، برقم: (١٣٠٣) (كتاب الجنائز، باب قول النبيِّ ﷺ إنَّا بك لمحزونون).

(٥) مقاييس اللغة (١/ ٣٢١).

(٦) العين للفراهيديِّ (٥/ ١٢٩)، لسان العرب لابن منظور (١/ ٤٣٧).

والمعنىٰ الآخر لمفهوم الجودة هو الإحسان: وهو ضِدُّ الإساءَةِ، والحَسَنُ: ما حَسُنَ من كلِّ شيءٍ[1]. قال تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِىٓ أَحۡسَنَ كُلَّ شَىۡءٍ خَلَقَهُۥۖ﴾ (السجدة: ٧)، وفي الحديث: قَالَ جبريل: فَأَخْبِرْنِي عَنِ الْإِحْسَانِ، قَالَ: (أَنْ تَعْبُدَ اللهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ)[2]، أي الْإِحْسَان فِي الْعَمَل وإجادته وَأَن يكون الْعَمَل لله علىٰ أحسن وجوهه[3].

ومَّما سبق يمكن أن يصاغ تعريف الجودة في الإسلام بأنَّها: إحكام العمل وإتقانه وفق مراد الشرع.

*** المطلبُ الرابعُ: الجودة في اصطلاح العلم الحديث:**

مفهوم الجودة: معظم المهتمين بالجودة يجدون صعوبة في الاتفاق علىٰ تحديد مفهومها، ويرجع ذلك إلىٰ أنَّ المفهوم نسبيٌّ يختلف باختلاف الأهداف والزمان والمكان، وفيما يلي تعريف للجودة عند أبرز روادها، وبعض منظمات الجودة الدوليَّة[4]:

- عرف J.M.Juran وزميله F.M.Gryna[5] الجودة: بأنَّها مدىٰ ملائمة المنتج

(١) ينظر: القاموس المحيط للفيروزآبادي (ص١١٨٩)، لسان العرب لابن منظور (١٣/ ١١٧).

(٢) أخرجه البخاريُّ في «صحيحه»، برقم: (٥٠) (كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل النبيّ ﷺ عن الإيمان والإسلام)، ومسلم في «صحيحه»، برقم: (٩) (كتاب الإيمان، باب الإيمان ما هو وبيان خصاله).

(٣) مشارق الأنوار علىٰ صحاح الآثار للقاضي عياض (١/ ٢١٢).

(٤) تمت الاستفادة من تعريفات رواد الجودة والمنظمات والإحالة إلىٰ مراجعهم من كتاب: إدارة الجودة الشاملة مفاهيم وتطبيقات، د. محفوظ أحمد جودة (ص١٩).

(٥) هو أستاذ فخري في الهندسة الصناعيَّة في جامعة برادلي حصل علىٰ الدكتوراه في الهندسة الصناعيَّة من جامعة ولاية ايوا، حصل علىٰ وسام الخدمة المميز في عام ٢٠٠٢م، وسام إدواردز في عام=

للاستعمال[1].

- يرىٰ Deming: أنَّ الجودة يجب أن ترضي حاجات العميل الحاليَّة والمستقبليَّة[2].
- ويعرِّف Feignbaum[3] الجودة: بأنَّها المنتج الكليِّ لخصائص السلعة أو الخدمة والتي من خلاله ستلبي في الاستعمال توقعات العميل[4].

التعريف الرسميُّ للجودة من قبل المنظمات الدوليَّةِ:

- عرفت المواصفة الدولية: ISO 9000:2000 الجودة:بأنَّها درجة تلبية مجموعة الخصائص الموروثة في المنتج، لمتطلبات العميل[5].
- عرفت الجمعية الأمريكية للجودة الجودة: بأنَّها الهيئة أو الخصائص الكلية للسلعة، أو الخدمة، التي تعكس قدرتها علىٰ تلبية حاجات صريحة وضمنيَّة.

ومن خلال تعاريف الجودة السابقة نلمس الاختلاف في مفهوم الجودة فمن يرىٰ أنَّ المصطلح يعني الامتياز (ويقصرها علىٰ معنىٰ التفوق بجدارة)، في حين يرىٰ آخرون أنَّها مواءمة

=١٩٩٣م، وجائزة منحة ASQ في عام ١٩٧٩م ربما اشتهر غرينا كمؤلف مشارك مع جوزيف م. جوران من الطبعات الأربعة الأولىٰ من دليل جودة جوران والطبعتين الأولين من تخطيط الجودة والتحليل. كما شغل منصب نائب رئيس أول لمعهد جوران لأكثر من ١٥ عامًا. المرجع:

https://asq.org/about-asq/honorary-members/gryna

(1) J.M.Juran, and F.M.Gryna, Quality Planning and Analysis, Singapore:McGraw=Hill, 1993.

(2) Deming.W.Edwards.out the Crises Cambridge University Press 1986.

(٣) أرماند فيجنوم (١٩٢٢-٢٠١٤) باحث أمريكي، وهو أول من استخدم مصطلح الضبط الشامل للجودة ويسمىٰ الرقابه علىٰ الجودة الشاملة وأيضا السيطرة الشاملة علىٰ الجودة. واستخدم نهج تكلفة الجودة. المرجع:

https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A7%D8%B1%D9%85%D8%A7%D9%86%D8%AF_%D9%81%D9%8A%D8%AC%D8%A8%D9%86%D9%88%D9%85

(4) FeignbaumA.V.Total Quality control 3 red MC Grow hill 191.

(5) ISO9000 Quality Management System, Fundmamentals and Vocabulary, 2000.

بين الأهداف والنواتج (وفيها يظهر التركيز علىٰ المدخلات والمخرجات)، أو رضا العميل وتلبية احتياجاته (ويظهر التركيز علىٰ المخرجات).

مفهوم إدارة الجودة الشاملة: مفهوم إدارة الجودة الشاملة ما هو إلَّا فلسفة إداريَّة، تضم كلَّ الأنشطة، التي تتحقق عندها الإشباع الكافي لحاجات المستفيد، وتوقعاته، ومتطلبات المجتمع، مع درجة إنجازيَّة عالية لأهداف المنظمة، بطريقة فاعلة التكلفة، بواسطة إسهام جميع العاملين في جهود التحسين المستمر للجودة[1].

ويمكن تعريف إدارة الجودة الشاملة علىٰ أساس مكونات الكلمات كما يلي:

إدارة: تخطيط، وتنظيم، وتوجيه، ومراقبة كافة النشاطات المتعلقة بتطبيق الجودة، كما يتضمن ذلك دعم نشاطات الجودة، وتوفير الموارد اللازمة.

الجودة: تلبية متطلبات المستفيد وتوقعاته.

الشاملة: تتطلب مشاركة واندماج كافة موظفي المنظمة، وبالتالي ينبغي إجراء التنسيق الفعَّال بين الموظفين لحل مشاكل الجودة، ولإجراء التحسينات المستمرة[2].

الفرق بين مفهوم الجودة ومفهوم إدارة الجودة الشاملة: من خلال التعاريف السابقة يتضح أنَّ هناك فرقًا بين مفهوم الجودة ومفهوم إدارة الجودة الشاملة:

فـالجودةُ: تشير إلىٰ المواصفات والخصائص المتوقعة في المنتج، وفي العمليات، والأنشطة، التي من خلالها تتحقق تلك المواصفات، وتساهم في إشباع رغبات المستفيدين، وتتضمن السعر، والأمان، والتوفر، والموثوقيَّة والاعتماديَّة، وقابلية الاستعمال[3].

---

(١) BSL:BS4778_1987 معهد المواصفات البريطاني BSL

(٢) إدارة الجودة الشاملة مفاهيم وتطبيقات، د. محفوظ أحمد جودة (ص٢٣).

(٣) إدارة الجودة الشاملة في المؤسسات التربويَّة (التطبيق ومقترحات التطوير) صالح ناصر عليمات (ص١٦).

أمَّا إدارة الجودة الشاملة: فهي المنهج التطبيقيُّ، والأنشطة، التي يبذلها مجموعة الأفراد المسؤولين عن تسيير شؤون المؤسسة؛ بغرض التغلب علىٰ ما فيها من مشكلات، والمساهمة بشكلٍّ مباشر في تحقيق النتائج المرجوة، وتحقيق حاجات وتوقعات العميل؛ ومن ثَمّ فهي عملية مستمرة لتحسين الجودة، والمحافظة عليها(١).

ومن خلال ذلك يمكن **تعريف الجودة في التعليم**: بأنَّها تلبية احتياجات المستفيدين وتوقعاتهم من العملية التعليميَّة الداخليين (العاملين، والطلاب) والخارجيين (أولياء الأمور، المجتمع، سوق العمل) وتحقيق رضاهم عن الخدمات التعليميَّة، بما يضمن استيفاء المدخلات، والمخرجات، والعمليات، للمعايير والمواصفات المطلوبة في التعليم.

وتعرَّفُ إدارة الجودة الشاملة في مؤسسات التعليم(٢): بأنَّها عملية تطبيق مجموعة من المعايير، والمواصفات التعليميَّة، والتربويَّة، اللازمة لرفع مستوىٰ جودة وحدة المنتج التعليميِّ؛ بواسطة كلِّ الأفراد العاملين، وفي جميع جوانب العمل التعليميِّ والتربويِّ بالمؤسسة التعليميِّة.

❋ المطلبُ الخامسُ: مبادئ إدارة الجودة الشاملة:

الجودة الشاملة عملية لا تنتهي، تشمل جميع أفراد المؤسسة وتهدف إلىٰ إدخالهم في منظومة تحسين الجودة المستمر لضمان الارتقاء بشكلٍّ دائم. ورواد الجودة الشاملة عالميًّا قد رسموا فلسفة للجودة الشاملة، وحددوا مبادئها؛ فنجد ديمنج Deming أبو الجودة في العلم

(١) ينظر: إدارة الجودة الشاملة، د. رعد عبدالله الطائي، ود. عيسىٰ قدادة (ص٧٤)، القيادة وإدارة الجودة في التعليم العالي، د.رافدة عمر الحريري (ص١٣)، الجودة الشاملة الاعتماد الأكاديميِّ في مؤسسات التعليم العالي، د. جعفر عبدالله إدريس (ص١٧).

(٢) ينظر: إدارة الجودة الشاملة والاعتماد للجامعة ومؤسسات التعليم العالي، محفوظ، أ. د. أحمد فاروق، الجودة الشاملة الاعتماد الأكاديميِّ في مؤسسات التعليم العالي، د. جعفر عبدالله إدريس (ص٢٩).

الحديث قد وضع دائرة رباعيَّة للجودة (خطط، نفذ، قِيم، حسّن) واصطلح علىٰ أربعة عشر مبدأً من مبادئ الجودة هي:

١- التزام الإدارة العليا بالجودة.
٢- تعلم الفلسفة الجديدة.
٣- التخلص من الاعتماد علىٰ التفتيش والفحص.
٤- العلاقات طويلة الأمد.
٥- تحسين الجودة.
٦- الاهتمام بالتدريب.
٧- القيادة الفعَّالة.
٨- التخلص من الخوف.
٩- إزالة الحواجز بين الإدارات.
١٠- التخلص من الشعارات.
١١- التخلص من الحصص الرقميَّة.
١٢- إزالة العوالق التي تعترض الفخر بالصنعة.
١٣- تشجيع التعليم والتطوير الذاتيِّ.
١٤- إيجاد التنظيم اللازم لمتابعة التغييرات.

بينما لخصَّ جوزيف جوران Joseph M. Juran أفكاره حول الجودة، في عشر نقاط، يتم تنفيذها من خلال ثلاثيته للجودة (التخطيط - المراقبة - التحسين) وهي:

١- التوعية بالتحسين المستمر.
٢- وضع أهداف للتحسين المستمر.
٣- بناء التنظيم لتحقيق أهداف التحسين.
٤- اقتراح برامج التدريب وتنفيذها.
٥- تنفيذ مشاريع هدفها إيجاد الحلول.
٦- الرقابة علىٰ التنفيذ بشكلٍ دوريٍّ.
٧- تشجيع العاملين وحثهم علىٰ تحسين الأداء.
٨- الاهتمام بعملية الاتصال بين أقسام المنشأة.
٩- الاحتفاظ بالأرقام التي تم إحرازها أو الاهتمام بتوثيق النتائج وتسجيلها.
١٠- الاهتمام بعملية التوسع، ودمج التحسينات السنويَّة في الأنظمة والعمليات الاعتياديَّة والحفظ علىٰ الاستمراريَّة[1].

(١) للاستزادة عن مبادئ ديمينج وجوران يراجع: إدارة الجودة الشاملة، د. رعد عبدالله الطائي، و د. عيسىٰ قداده، (ص٦٢-٦٣)، الجودة الشاملة الاعتماد الأكاديمي في مؤسسات التعليم العالي، د. جعفر عبدالله إدريس، (ص٨٦-٨٩).

مبادئ إدارة الجودة الشاملة في مؤسسات التعليم:

ومن خلال ما ورد في مبادئ وفلسفات رواد إدارة الجودة الشاملة في المجالات الصناعيَّة أو التجاريَّة يمكن التوصل للعديد من المبادئ التي ترتكز عليها إدارة الجودة في مجال التعليم بما يتوافق مع البيئة التعليميَّة، ونلخصها فيما يلي[1]:

المبدأ الأول: دعم القيادة (وضوح الرؤية): واهتمامها بتوحيد الرؤية، والأهداف، والاستراتيجيات داخل المنظومة التعليميَّة، ونقل هذا الالتزام لجميع العاملين، وإقناعهم بمفهوم ومبادئ الجودة الشاملة، ومشاركتهم في المستويات الإداريَّة كافة.

المبدأ الثاني: التركيز علىٰ العميل أو المستفيد (تلمس الاحتياجات والتطلعات): ويُعدُّ العميل أهم المرتكزات التي تستند إليها إدارة الجودة الشاملة، ويقصد بالعميل في المؤسسات التربويَّة: الطالب، ولي الأمر، المجتمع، سوق العمل.

المبدأ الثالث: التركيز علىٰ احتياجات العاملين (التنمية البشريَّة): حيث يعتبر العنصر البشريُّ أحد أهم الأصول التي تمتلكها المؤسسة، فالتركيز علىٰ العنصر البشريِّ، وتنميته، وتحفيزه، وتهيئة بيئة العمل المناسبة؛ يضمن المساهمة الفعَّالة في تحقيق الأهداف.

المبدأ الرابع: مشاركة العاملين (المسؤولية الجماعيَّة): أي أنَّ جميع من يعمل في المؤسسة مسؤول مسؤوليَّة كاملة عن جودة المنتج، ممَّا يساعد علىٰ زيادة الانتماء والولاء للمؤسسة.

المبدأ الخامس: التركيز علىٰ الوسيلة (الرقابة): مراقبة عمليات التنفيذ بشكلٍ دوريٍّ؛ بما

(١) ينظر: إدارة الجودة الشاملة مفاهيم وتطبيقات، د. محفوظ أحمد جودة (ص٢٠٥)، الجودة الشاملة في التعليم بين مؤشرات التميز ومعايير الاعتماد الأسس والتطبيقات، رشدي أحمد طعيمة، وآخرون (ص٢٨)، الجودة الشاملة الاعتماد الأكاديميِّ في مؤسسات التعليم العالي، د. جعفر عبدالله إدريس (ص١٠٩).

يضمن حل المشاكل التي تتبدى أولًا بأول.

المبدأ السادس: اتخاذ القرارت على أساس من الحقائق (التثبت): فالقرارات المؤثرة تبنى على أساس الحقائق، والبيانات والمعلومات المؤكدة وتوظيفها بشكلٍ مستمرٍ.

المبدأ السابع: التحسين المستمر. بالتعرف على جوانب القصور ومعالجتها، وتنمية الجوانب الإيجابيَّة عن طريق التطوير المستمر، والترقي بالإنجاز من المستوى المتحقق في الجودة، إلى مستوى أعلى منه.

* * *

المبحثُ الثاني

مقومات إدارة الجودة الشاملة في مؤسسات التعليم وتطبيقاتها في السنةِ النبويَّة

إنَّ المتفحص لسياسات المعلم الأول محمدٍ ﷺ يرى أمامه مثالًا حيًّا للنجاح، وتحقيق الأهداف بمعايير عالية. فقد قاد ﷺ الناسَ من جاهلية العرب والعجم، إلى نور الإسلام، وارتقى بفكرهم من الاقتتال على التفاهات، إلى قيادة العالم بأسره. وهذب أخلاقهم وأكملها، وجمع شتاتهم تحت كلمة لا إله إلا الله، وسما بنفوسهم للعالم العلويِّ، بمنهج الإحسان والإتقان؛ فحققوا السبق في العلم، والعلو في المكانة، وتبوؤا المنزلة الرفيعة بين الأمم. ونحن كمربين نجد أنفسنا بحاجة ماسة إلى دراسة أبجديات إدارة الجودة الشاملة التي نجحت فيها مدرسة محمدٍ ﷺ؛ لنستقي منها المقومات التي قامت عليها، والمبادئ التي استندت إليها. ومن خلال هذا المبحث سيكون التركيز على مقومات إدارة الجودة الشاملة في مؤسسات التعليم، من نظرة شرعيَّة؛ بدراسة المنهج الذي انتهجه المعلم الرسول محمدٌ ﷺ في تربيته للصحابة، ونهضته بالمجتمع النبويِّ، علميًّا، وأخلاقيًّا، واجتماعيًّا.

*** المطلبُ الأولُ: الإخلاص:**

الإخلاص في النية والعمل، من الفوارق التي تميَّز بها الإسلام عن ما سواه من مبادئ الإدارة الحديثة، فحين يكون الهدف الأول لدىٰ رواد الجودة رضا العميل، يأتي المنهج النبويُّ يوجه الرضا بالدرجة الأولىٰ لرضا الله تعالىٰ، وإخلاص العمل له، فإرادة وجه الله تعالىٰ بالأعمال سبب لقبولها، وزيادة في بركتها، قال تعالىٰ: ﴿ مَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ ٱلْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُۥ فِى حَرْثِهِۦ ۖ وَمَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ ٱلدُّنْيَا نُؤْتِهِۦ مِنْهَا وَمَا لَهُۥ فِى ٱلْآخِرَةِ مِن نَّصِيبٍ﴾ (الشورىٰ: ٢٠). قال القرطبي[1]: «الحرث: العمل والكسب. ومنه سمي الرجل حارثًا». كما أنَّ العامل المخلص يرقب رضا الله عنه مؤديًا لأمانته، ليس من حظ البشر فيها شيء. قال تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ ٱللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنكُمْ جَزَآءً وَلَا شُكُورًا﴾ (الإنسان:٩). قال السعديُّ: «أي لا جزاء ماليًّا، ولا ثناء قوليًّا»[2].

أولًا: معنىٰ الإخلاص:

الإخلاص في اللغة: مصدر أخلص يخلص وهو مأخوذ من مادّة (خ ل ص) التي تدلُّ علىٰ تنقية الشيء، وتهذيبه[3].

وفي الاصطلاح: الإخلاص هو القصد بالعبادة إلىٰ أن يعبد المعبود بها وحده. وقيل: تصفية العمل من التّهمة والخلل[4]. قال الجرجانيّ[5]: «الإخلاص: ألّا تطلب لعملك شاهدًا غير الله

---

(١) تفسير القرطبيّ (١٦/ ١٨).

(٢) تفسير الكريم المنان للسعديِّ (ص٩٠١).

(٣) ينظر: مفردات الراغب (١٥٤)، مختار الصحاح للرازيِّ (ص٩٤)، لسان العرب لابن منظور (٧/ ٢٦).

(٤) ينظر: الكليات للكفويّ (٦٤)، التوقيف علىٰ مهمات التعاريف للمناويّ (٤٢).

(٥) التعريفات للجرجانيّ (١٣- ١٤).

تعالىٰ». ويدور المعنىٰ الاصطلاحيُّ حول: قصد العمل لله ﷻ وتصفيته له دون سواه.

ثانيًا: الإخلاص في العمل:

الإخلاص شرط من شروط قبول العمل واحتسابه قال تعالىٰ: ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ (الملك: ٢). قال الفضيل بن عياض[١]: «أي أخلصه وأصوبه». فلا يكفي الفرد أن يؤدي العمل فحسب؛ بل لابد أن يكون خالصًا ومتقنًا. إذ أنَّ إخلاص العمل يقوي الإرادة، ويصوب العمل.

وممَّا يضيف بعدًا جديدًا للجودة، أنَّ المسلم يطلب رضا الله بعمله، سواء كان دينيًّا أو دنيويًّا، قال تعالىٰ: ﴿وَقُلِ ٱعْمَلُوا۟ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ۖ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَٰلِمِ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (التوبة:١٠٥). وأخرج الشيخان بسندهما حديث عمر بن الخطاب ﷺ أنَّهُ قال: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ، يَقُولُ: (الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّةِ، وَلِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَىٰ، فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَىٰ اللهِ وَرَسُولِهِ، فَهِجْرَتُهُ إِلَىٰ اللهِ وَرَسُولِهِ، وَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ لِدُنْيَا يُصِيبُهَا أَوِ امْرَأَةٍ يَتَزَوَّجُهَا، فَهِجْرَتُهُ إِلَىٰ مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ)[٢].

وقد صدَّر البخاريُّ كتابه «الصحيح» بحديث النيات، وأقامه مقام الخطبة له، قال ابن المنير[٣]: «كأنَّه - أي البخاريُّ - تأدَّبَ في فاتحته وخاتمته بآداب السنة والحق، فالأدب في الابتداء إخلاص القصد والنية، وفي الانتهاء مراقبة الخواطر، ومناقشة النفس علىٰ الماضي» وفي هذا إشارة إلىٰ أنَّ إصلاح النية هي ابتداء كلِّ عمل، كما أنَّ مراجعته تكون من أولويات

---

(١) حلية الأولياء (٨/ ٩٥).

(٢) أخرجه البخاريُّ في «صحيحه»، برقم: (٥٤) (كتاب الإيمان، باب ما جاء أنَّ الأعمال بالنية) (واللفظ له)، ومسلم في «صحيحه»، برقم: (١٩٠٧) (كتاب الإمارة، باب قوله ﷺ إنَّما الْأعمال بالنية) (بمثله).

(٣) المتواري لابن المنير (ص٤٣٣).

إغلاق العمل وختامه، ولهذا كان حديث النية حاضرًا عند المسلمين؛ لاستحضارهم عظم النية الصالحة في التوفيق للعمل.

ثالثًا: الإخلاص في التعلم والتعليم:

جاءت الأحاديث الكريمة بالتحذير من نية العامل بعمله غير الله تعالىٰ، وأنَّ من تعلَّم العلمَ، أو علَّمهُ، مراءاة للناس كان من أوائل من يقاضىٰ وتسعر فيهم النار يوم القيامة، وهذا الوعيد الشديد مشعر بأنَّ من أهم مقومات إدارة الجودة في التعليم، التربية علىٰ الإخلاص للعالمِ والمتعلِمِ، واعتبارها قيمة عليا يجب الالتزام بها لجميع العاملين والمتعلمين في المؤسسة التعليميَّة. ذلك أنَّ النية الصالحة مفتاح للبركة في العلم، ولا تحصل البركة إلَّا بها. فعن أبي هريرة ﷺ قال: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ يَقُولُ: إِنَّ أَوَّلَ النَّاسِ يُقْضَىٰ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَيْهِ، رَجُلٌ اسْتُشْهِدَ فَأُتِيَ بِهِ فَعَرَّفَهُ نِعَمَهُ فَعَرَفَهَا، قَالَ: فَمَا عَمِلْتَ فِيهَا؟ قَالَ: قَاتَلْتُ فِيكَ حَتَّىٰ اسْتُشْهِدْتُ، قَالَ: كَذَبْتَ، وَلَكِنَّكَ قَاتَلْتَ لِأَنْ يُقَالَ جَرِيءٌ فَقَدْ قِيلَ، ثُمَّ أُمِرَ بِهِ فَسُحِبَ عَلَىٰ وَجْهِهِ حَتَّىٰ أُلْقِيَ فِي النَّارِ، وَرَجُلٌ تَعَلَّمَ الْعِلْمَ وَعَلَّمَهُ وَقَرَأَ الْقُرْآنَ، فَأُتِيَ بِهِ فَعَرَّفَهُ نِعَمَهُ فَعَرَفَهَا، قَالَ: فَمَا عَمِلْتَ فِيهَا؟ قَالَ: تَعَلَّمْتُ الْعِلْمَ وَعَلَّمْتُهُ، وَقَرَأْتُ فِيكَ الْقُرْآنَ، قَالَ: كَذَبْتَ، وَلَكِنَّكَ تَعَلَّمْتَ الْعِلْمَ لِيُقَالَ عَالِمٌ، وَقَرَأْتَ الْقُرْآنَ لِيُقَالَ هُوَ قَارِئٌ فَقَدْ قِيلَ، ثُمَّ أُمِرَ بِهِ فَسُحِبَ عَلَىٰ وَجْهِهِ حَتَّىٰ أُلْقِيَ فِي النَّارِ،...الحديث)[1].

رابعًا: ضابط النية في الأعمال المباحة:

ذكر ابن المنير[2] ضابطًا لما يشترط فيه النية ممَّا لا يشترط فقال: «كلُّ عمل لا تظهر له فائدة

(١) أخرجه مسلم في «صحيحه»، برقم: (١٩٠٥) (كتاب الإمارة، باب من قاتل للرياء والسمعة استحق النار).

(٢) فتح الباري لابن حجر (١/ ١٦٣).

عاجلة بل المقصود به طلب الثواب، فالنية مشترطة فيه، وكلُّ عمل ظهرت فائدته ناجزة، وتعاطته الطبيعة قبل الشريعة لملاءمة بينهما، فلا تشترط النية فيه، إلَّا لمن قصد بفعله معنىً آخر يترتب عليه الثواب». فالإخلاص إذا خالط العمل أجر العبد علىٰ جميع أعماله الصالحة، بل إنَّ المباحات تتحول إلىٰ عبادات مع النية الحسنة، وابتغاء العمل وجه الله، يقول ﷺ يخاطبُ سعد بن أبي وقاص: (وَإِنَّكَ لَنْ تُنْفِقَ نَفَقَةً تَبْتَغِي بِهَا وَجْهَ اللهِ إِلَّا أُجِرْتَ بِهَا، حَتَّىٰ مَا تَجْعَلُ فِي فِي امْرَأَتِكَ). فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ، أُخَلَّفُ بَعْدَ أَصْحَابِي؟ قَالَ: (إِنَّكَ لَنْ تُخَلَّفَ، فَتَعْمَلَ عَمَلًا تَبْتَغِي بِهِ وَجْهَ اللهِ إِلَّا ازْدَدْتَ بِهِ دَرَجَةً وَرِفْعَةً، وَلَعَلَّكَ تُخَلَّفُ حَتَّىٰ يَنْتَفِعَ بِكَ أَقْوَامٌ، وَيُضَرَّ بِكَ آخَرُونَ ما من عملٍ تعمله تبتغي وجه الله تعالىٰ، إلا ازددتَ به خيراً ودرجةً ورِفعة)[1] وفي الحديث من الفقه: أنَّ المباح إذا قصد به وجه الله صار طاعة، ويثاب عليه صاحبه.[2]. قال القاضي عياض[3]: «قوله ﷺ: (إنك لن تخلف فتعمل) يقتضىٰ أنَّ الأجور في المباحات والإنفاق إنَّما هي علىٰ النيات وابتغاء وجه الله».

*** المطلبُ الثاني: التخطيط:**

لا شك في أنَّ التخطيط الاستراتيجيَّ يدخل في شؤون الحياة كلِّها، إلَّا أنَّ صورته تتضح بجلاء في تخطيط الإدارات الكبرىٰ من أجل قيادة العمليات التنمويَّة، ويُعدُّ التخطيط الاستراتيجيُّ في منظومة التعليم رافدًا مهمًا من روافد التنمية التعليميَّة إن لم يكن حجر الأساس لها.

---

(١) أخرجه البخاريُّ في «صحيحه»، برقم: (٥٦) (كتاب الإيمان، باب ما جاء أنَّ الأعمال بالنية)، ومسلم في «صحيحه»، برقم: (١٦٢٨) (كتاب الوصية، باب الوصية بالثلث).

(٢) ينظر: المنهاج في شرح مسلم للنوويِّ (١١/ ٢٤٥)، فتح الباري لابن حجر (٥/ ٤٢٧).

(٣) إكمال المعلم بفوائد مسلم للقاضي عياض (٥/ ٣٦٥).

أولًا: معنىٰ التخطيط:

في اللغة: من خَطَّ يَخُطُّ، خَطَّ علىٰ الشيء أي رسم علامة، والخُطَّة بالضم: الحال والأمر، ويقال: جاء فلان وفي رأسه خُطّة، إذا جاء وفي نفسه أمر ما وحاجة قد عزم عليها، ويقال: فلان يخُطّ في الأرض إذا كان يفكر في أمره ويدبِّره[1].

وفي الاصطلاح: تعددت تعريفات الباحثين لمفهوم التخطيط؛ نظرًا لتعدد مجالاته وأهدافه، ومن أشملها: تحديد الأهداف المستقبليَّة، وتعيين وسائل تحقيقها في مدة زمنية محددة[2]. ومفهوم التخطيط من منظور شرعيٍّ يعرَّفُ بـ: بالتفكر والتدبر بشكلٍ فرديٍّ أو جماعيٍّ، في أداء عمل مستقبليٍّ مشروع، ثم بذل الأسباب المشروعة في تحقيقه، مع كامل التوكل علىٰ الله، والإيمان بالغيب فيما قضىٰ الله وقدر من النتائج[3].

ثانيًا: التخطيط في المنهج النبويِّ:

يُعدُّ التخطيط وسيلة مهمة، ومرتكز انطلقت من خلاله دعوة الرسول ﷺ للإسلام؛ باعتبار أنَّ تبليغ عقيدة التوحيد هدف استراتيجيٌّ عام، تبعه خططًا عملية تنفيذيَّة محكمة، علىٰ مدىٰ ثلاثة وعشرين عامًا. وتجلىٰ ذلك بكثير من الآيات القرآنية، والأحاديث النبويَّة، التي أعطت قاعدة مهمة للتخطيط الناجح، ومنها قوله تعالىٰ: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ (المائدة: ٤٨)، أي سبيلًا وسنة وطريقًا سهلًا واضحًا إلىٰ المقاصد الشرعيَّة.

و قد انتهج النبيُّ ﷺ منهجًا واضحًا في التخطيط، مبني علىٰ رؤية واضحة لقيادة المجتمع النبويِّ، يقتضي تحليل وضعه الراهن، واستشرافه للمستقبل، وأخذه بمشورة أصحابه لتحقيق

(١) ينظر: لسان العرب لابن منظور (٤/ ١٣٩)، المعجم الوسيط (١/ ٢٤٤).

(٢) أصول علم الإدارة العامة، عبدالغني بسيوني (ص١٢٣).

(٣) الإدارة الإسلاميَّة: المنهج والممارسة، المطيري (ص٧٦).

أهدافه، ولعلنا من خلال التركيز علىٰ أحاديث الهجرة نرىٰ آلية تطبيق النبيِّ ﷺ لمبادئ التخطيط الاستراتيجيِّ القصير، والطويل المدىٰ، حيث كانت هجرتا الحبشة بمثابة التخطيط القصير المدىٰ، بينما تعدُّ الهجرة إلىٰ المدينة تخطيطًا طويل المدىٰ.

أ) الهجرة إلىٰ الحبشة:

لقد أذِنَ النبيُّ ﷺ للمسلمين في بداية الدعوة بمكة بالهجرة إلىٰ الحبشة؛ بعد خشيته عليهم من فتنة وإيذاء المشركين، ولفرصة وجود حاكم عادل يأمن الناس في عبادتهم عنده، محققًا بذلك الهدف الاستراتيجيَّ الرئيس وهو عبادة الله تعالىٰ كما في قوله ﷻ: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات:٥٦). فأخرج البيهقيُّ في سننه الكبرىٰ[1] بسنده عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ رضي الله عنها زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهَا قَالَتْ: «لَمَّا ضَاقَتْ عَلَيْنَا مَكَّةُ، وَأُوذِيَ أَصْحَابُ رَسُولِ اللهِ ﷺ وَفُتِنُوا، وَرَأَوْا مَا يُصِيبُهُمْ مِنَ الْبَلَاءِ وَالْفِتْنَةِ فِي دِينِهِمْ، وَأَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ لَا يَسْتَطِيعُ دَفْعَ ذَلِكَ عَنْهُمْ، وَكَانَ رَسُولُ اللهِ ﷺ فِي مَنَعَةٍ مِنْ قَوْمِهِ وَعَمِّهِ، لَا يَصِلُ إِلَيْهِ شَيْءٌ مِمَّا يَكْرَهُ مِمَّا يَنَالُ أَصْحَابَهُ، فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللهِ ﷺ: (إِنَّ بِأَرْضِ الْحَبَشَةِ مَلِكًا لَا يُظْلَمُ أَحَدٌ عِنْدَهُ، فَالْحَقُوا بِبِلَادِهِ حَتَّىٰ يَجْعَلَ اللهُ لَكُمْ فَرَجًا وَمَخْرَجًا مِمَّا أَنْتُمْ فِيهِ). فَخَرَجْنَا إِلَيْهَا أَرْسَالًا حَتَّىٰ اجْتَمَعْنَا، وَنَزَلْنَا بِخَيْرِ دَارٍ إِلَىٰ خَيْرِ جَارٍ، أَمِنَّا عَلَىٰ دِينِنَا، وَذَكَرَ الْحَدِيثَ بِطُولِهِ»[2].

---

(١) (٩/ ٩).

(٢) أخرجه أحمد في «مسنده» (١/ ٤٣٨)، برقم: (١٧٦٤)، (١٠/ ٥٢٩٩)، برقم: (٢٢٩٣٤) من طريق إبراهيم بن سعد أبو إسحاق الزهريّ، وابن خزيمة في «صحيحه» (٤/ ٢٠) من طريق سلمة بن الفضل الأبرش، والبيهقيّ في «سننه الكبير» (٩/ ١٤٣) من طريق يونس بن بكير (واللفظ له) جميعهم من طريق محمد بن إسحاق حدثني الزهريّ عن أبي بكر بن عبدالرحمن بن الحارث بن هشام عن أم سلمة، ورواه الطبرانيُّ في «الأوسط» (٧/ ٢٥٨) من طريق: (عبد الرحمن بن عبدالعزيز الأوسي) عن (الزهريِّ). =

ومن خلال الحديث تتضح جوانب من مهارة التخطيط لدىٰ النبيِّ ﷺ كما يلي:

١- تحديد نقاط الضعف من خلال قولها: (لَمَّا ضَاقَتْ عَلَيْنَا مَكَّةُ، وَأُوذِيَ أَصْحَابُ رَسُولِ اللهِ ﷺ وَفُتِنُوا..... وَأَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ لَا يَسْتَطِيعُ دَفْعَ ذَلِكَ عَنْهُمْ).

٢- تحديد الفرص المتاحة: من خلال معرفة النبيِّ ﷺ بالبيئة الخارجيَّة المحيطة (إِنَّ بِأَرْضِ الْحَبَشَةِ مَلِكًا لَا يُظْلَمُ أَحَدٌ عِنْدَهُ).

٣- تحديد نوع الخطة: بأنَّها مرحلية مؤقتة قصيرة المدىٰ لهجرة أكبر وذلك من خلال قوله: (فَالْحَقُوا بِبِلَادِهِ حَتَّىٰ يَجْعَلَ اللهُ لَكُمْ فَرَجًا وَمَخْرَجًا مِمَّا أَنْتُمْ فِيهِ).

٤- التنفيذ: وترجمة الخطط الاستراتيجيَّة إلىٰ خطط عمليَّة تنفيذيَّة (فَخَرَجْنَا إِلَيْهَا أَرْسَالًا حَتَّىٰ اجْتَمَعْنَا).

٥- النتيجة: نجاح الخطة وتحقيق الغاية منها، حيث كانت سببًا في بقاء المسلمين الأوائل، ودليل علىٰ بعد نظر الرسول ﷺ، واتضح ذلك من قولها: (وَنَزَلْنَا بِخَيْرِ دَارٍ إِلَىٰ خَيْرِ جَارٍ، أَمِنَّا عَلَىٰ دِينِنَا، وَلَمْ نَخْشَ مِنْهُ ظُلْمًا).

ب) الهجرة إلىٰ المدينة:

لقد خطَّطَ النبيُّ ﷺ خطةً استراتيجيَّة طويلة المدىٰ، تهدف لإنشاء الدولة الإسلاميَّة، وتأسيس كيانها، واستقرار المسلمين فأذِن بالهجرة إلىٰ المدينة فعن عَائِشَةَ ﵂، زَوْجَ النَّبِيِّ ﷺ، قَالَتْ: «قَالَ النَّبِيُّ ﷺ لِلْمُسْلِمِينَ: (إِنِّي أُرِيتُ دَارَ هِجْرَتِكُمْ، ذَاتَ نَخْلٍ بَيْنَ لَابَتَيْنِ) وَهُمَا

= وقال الهيثميُّ - عقب عزوه لأحمد (٦/ ٢٧) -: ورجاله رجال الصحيح غير ابن إسحاق، وقد صرح بالسماع. قال الألبانيُّ: فهو إسناد جيد (الصحيحة ٧/ ٥٧٨) قلت: وهو كما قالا إسناده متصل ورجاله ثقات عدا (محمد بن إسحاق) صدوق يدلس وقد صرح بالسماع وتابعه (عبدالرحمن بن عبد العزيز الأوسي عن الزهريِّ) وهو صدوق يخطئ فالإسناد حسن والله أعلم.

الْحَرَّتَانِ، فَهَاجَرَ مَنْ هَاجَرَ قِبَلَ الْمَدِينَةِ، وَرَجَعَ عَامَّةُ مَنْ كَانَ هَاجَرَ بِأَرْضِ الْحَبَشَةِ إِلَىٰ الْمَدِينَةِ، وَتَجَهَّزَ أَبُو بَكْرٍ قِبَلَ الْمَدِينَةِ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللهِ ﷺ: (عَلَىٰ رِسْلِكَ، فَإِنِّي أَرْجُو أَنْ يُؤْذَنَ لِي) فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: وَهَلْ تَرْجُو ذَلِكَ بِأَبِي أَنْتَ؟ قَالَ: (نَعَمْ) فَحَبَسَ أَبُو بَكْرٍ نَفْسَهُ عَلَىٰ رَسُولِ اللهِ ﷺ لِيَصْحَبَهُ، وَعَلَفَ رَاحِلَتَيْنِ كَانَتَا عِنْدَهُ وَرَقَ السَّمُرِ، وَهُوَ الْخَبَطُ، أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ. قَالَتْ عَائِشَةُ: فَبَيْنَمَا نَحْنُ يَوْمًا جُلُوسٌ فِي بَيْتِ أَبِي بَكْرٍ فِي نَحْرِ الظَّهِيرَةِ، قَالَ قَائِلٌ لِأَبِي بَكْرٍ: هَذَا رَسُولُ اللهِ ﷺ مُتَقَنِّعًا، فِي سَاعَةٍ لَمْ يَكُنْ يَأْتِينَا فِيهَا، فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: فِدَاءٌ لَهُ أَبِي وَأُمِّي، وَاللهِ مَا جَاءَ بِهِ فِي هَذِهِ السَّاعَةِ إِلَّا أَمْرٌ. قَالَتْ: فَجَاءَ رَسُولُ اللهِ ﷺ فَاسْتَأْذَنَ فَأَذِنَ لَهُ فَدَخَلَ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ لِأَبِي بَكْرٍ: (أَخْرِجْ مَنْ عِنْدَكَ) فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: إِنَّمَا هُمْ أَهْلُكَ، بِأَبِي أَنْتَ يَا رَسُولَ اللهِ، قَالَ: (فَإِنِّي قَدْ أُذِنَ لِي فِي الْخُرُوجِ).....الحديث»[1]. في تسلسل أحداث الهجرة إلىٰ المدينة تلمح بجلاء تخطيط النبيِّ ﷺ لإنجاح المهمة وتحقيق أهدافها ويظهر ذلك من خلال الأمور التالية:

١- وضوح الهدف والغاية: حين قَالَ النبيُّ ﷺ لِلْمُسْلِمِينَ: (إِنِّي أُرِيتُ دَارَ هِجْرَتِكُمْ، ذَاتَ نَخْلٍ بَيْنَ لَابَتَيْنِ، وَهُمَا الْحَرَّتَانِ) فكان هذا التوجيه أشبه بالإعلان عن بدء إقامة دولة الإسلام.

٢- تحديد نوع الخطة: بأنَّها استراتيجيَّة طويلة الأمد واتضحت من خلال انضمام جميع المهاجرين لمظلة دولة الإسلام في المدينة (فَهَاجَرَ مَنْ هَاجَرَ قِبَلَ الْمَدِينَةِ، وَرَجَعَ عَامَّةُ مَنْ كَانَ هَاجَرَ بِأَرْضِ الْحَبَشَةِ إِلَىٰ الْمَدِينَةِ).

٣- تنفيذ الخطة مع الأخذ بالأسباب والتوكل علىٰ الله: ويتجلىٰ ذلك في أمور:

- كتم أسرار مسيره إلَّا عن من لهم صلة ماسّة، (فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ لِأَبِي بَكْرٍ: أَخْرِجْ مَنْ عِنْدَكَ. فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: إِنَّمَا هُمْ أَهْلُكَ) ومع ذلك فلم يتوسع في اطلاعهم، إلَّا بقدر العمل المنوط بهم، ومع

(١) أخرجه البخاريُّ في «صحيحه»، برقم: (٣٩٠٥) (كتاب مناقب الأنصار، باب هجرة النبيِّ ﷺ وأصحابه إلىٰ المدينة).

أخذه بتلك الأسباب وغيرها، لم يكن ملتفتًا إليها، بل كان قلبه مطويًا علىٰ التوكل علىٰ الله ﷻ.

- بذل الأسباب الماديَّة والمعنويَّة اللازمة للتنفيذ ويظهر ذلك من خلال:
  - اختيار الصحبة: (فَحَبَسَ أَبُو بَكْرٍ نَفْسَهُ عَلَىٰ رَسُولِ اللهِ ﷺ لِيَصْحَبَهُ).
  - إعداد راحلتين للمسير، وتهيئتهما بالتعليف: (وَعَلَفَ رَاحِلَتَيْنِ كَانَتَا عِنْدَهُ وَرَقَ السَّمُرِ).
  - تقسيم المهام بين المشاركين في التنفيذ: عائشة وأسماء ﭫ لإعداد الطعام (فَجَهَّزْنَاهُمَا أَحَثَّ الْجِهَازِ، وَصَنَعْنَا لَهُمَا سُفْرَةً فِي جِرَابٍ) وعبد الله لتسمُّع أخبار قريش ونقلها (يَبِيتُ عِنْدَهُمَا عَبْدُ اللهِ بْنُ أَبِي بَكْرٍ.....، فَلَا يَسْمَعُ أَمْرًا يُكْتَادَانِ بِهِ إِلَّا وَعَاهُ، حَتَّىٰ يَأْتِيَهُمَا بِخَبَرِ ذَلِكَ حِينَ يَخْتَلِطُ الظَّلَامُ) وعامر برعي الأغنام وسقايتهم ومحو آثارهم (وَيَرْعَىٰ عَلَيْهِمَا عَامِرُ بْنُ فُهَيْرَةَ مَوْلَىٰ أَبِي بَكْرٍ مِنْحَةً مِنْ غَنَمٍ).
  - الاختباء والتضليل: حيث اختبآ في غار ثور ثلاث ليال حتىٰ ينقطع عنهم الطلب. (وَوَاعَدَاهُ غَارَ ثَوْرٍ بَعْدَ ثَلَاثِ لَيَالٍ) وبعد خروجهما من الغار، سارا باتجاه الجنوب خلافًا للطريق المعتاد للمدينة وتضليلاً للمشركين. (فَأَخَذَ بِهِمْ طَرِيقَ السَّوَاحِلِ).
  - الاستعانة بالخبير: حيث استأجرا دليلًا، وكان خبيرًا ماهرًا بالطريق (وَاسْتَأْجَرَ رَسُولُ اللهِ ﷺ وَأَبُو بَكْرٍ رَجُلًا مِنْ بَنِي الدِّيلِ، وَهُوَ مِنْ بَنِي عَبْدِ بْنِ عَدِيٍّ، هَادِيًا خِرِّيتًا).
  - عقد القلب علىٰ الله والاستعانة به كما في قوله ﷺ: (ما ظنك باثنين الله ثالثهما).

٤- ظهور الأثر: حيث انتشر الإسلام وقوي، فلقد كان الإسلام بمكة مغمورًا، وكان أهل الحق في بلاء شديد؛ فجاءت الهجرة ورفعت صوت الحق علىٰ صخب الباطل، وخلصت أهل الحق من ذلك الجائر، وأورثتهم حياة عزيزة ومقامًا كريمًا[1].

---

(١) ينظر: رسالة الهجرة دروس وفوائد لمحمد الحمد، رسالة الكترونية علىٰ موقع الشيخ محمد بن إبراهيم الحمد /http://www.m-alhamad.com؛ نموذج التخطيط الإسلامي من حياة الرسول ﷺ: الفكر=

*** المطلبُ الثالثُ: مشاركة العاملين:**

إنَّ تعزيز القائد ولاء الفريق للمؤسسة أمر بالغ الأهمية؛ للنهوض بها، وتحقيق أهدافها، علىٰ الوجه المطلوب، كما أنَّ التأكيد علىٰ المشاركة الفاعلة، لجميع العاملين المشاركين بالتعليم، كلٌّ حسب موقعه، من الأدنىٰ إلىٰ الأعلىٰ وبنفس درجة الأهمية سيؤدي إلىٰ ولائهم الكبير للمؤسسة، وبالتالي يحفز جميع قدراتهم، وطاقاتهم الكامنة، لمصلحة نجاح العمل.

وقد كان ﷺ في تأسيس دولة الإسلام، وتبليغ رسالته ودعوته يشارك الصحابة ﷺ في حمل الهم والمسؤوليَّة، والعمل الدؤوب، والاستشارة وتقدير الرأي؛ وذلك تربية لهم، وتعزيزًا لولائهم للإسلام دولة ودعوة. وقد تجلَّت صور مشاركة النبيِّ ﷺ القائد صحابته، من خلال جوانب عدة أركز علىٰ أربع نقاط رئيسة وهي:

أ) تنمية المسؤوليَّة.　　ب) تفويض الصلاحيَّة.

ج) التعاون والعمل بروح الفريق.　　د) الاستشارة.

أولًا: تنمية المسؤوليَّة:

والمسؤوليَّة: هي حال أو صفة من يسأل عن أمر تقع عليه تبعته. وتطلق (أخلاقيًّا) علىٰ: التزام الشخص بما يصدر عنه قولًا أو عملًا. وتطلق (قانونًا) علىٰ: الالتزام بإصلاح الخطأ الواقع علىٰ الغير[1].

وقد وضع النبيُّ ﷺ كلَّ فرد من أفراد المسلمين، أمام المسؤوليَّة بحسب مكانه؛ سواءً كان حاكمًا أو محكومًا، ذكرًا أو أنثىٰ، خادمًا أو مخدومًا، فعن عَبْدَ اللهِ بْنَ عُمَرَ يَقُولُ: سَمِعْتُ رَسُولَ

=والتطبيق - المطيري، حزام بن ماطر بن عويض، مجلة جامعة الملك سعود، (م٦)، العلوم الإدارية (١)، (ص١٢٨) بتصرف كبير.

(١) المعجم الوسيط (١/ ٤١١).

اللهِ ﷺ يَقُولُ: (كُلُّكُمْ رَاعٍ، وَكُلُّكُمْ مَسْؤُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، الْإِمَامُ رَاعٍ وَمَسْؤُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالرَّجُلُ رَاعٍ فِي أَهْلِهِ، وَهُوَ مَسْؤُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ فِي بَيْتِ زَوْجِهَا، وَمَسْؤُولَةٌ عَنْ رَعِيَّتِهَا، وَالْخَادِمُ رَاعٍ فِي مَالِ سَيِّدِهِ، وَمَسْؤُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ)(١).

قال العلماء: الراعي هو الحافظ المؤتمن، الملتزم صلاح ما قام عليه، وما هو تحت نظره، ففيه أنَّ كلَّ من كان تحت نظره شيءٌ، فهو مطالب بالعدل فيه، والقيام بمصالحه في دينه ودنياه ومتعلقاته(٢).

فكلُّ فرد مسلم يعتبر راعيًا ومرعيًا في وقت واحد، عليه حقوق يجب أن يؤديها لأهلها، وله واجبات يجب أن تؤدىٰ إليه. وقد عممَّ النبيُّ ﷺ في مطلع الحديث بقوله: (كلُّكم راعٍ وكلُّكم مسؤول عن رعيته) وفي آخره بقوله: (وكلُّكم راعٍ ومسؤول عن رعيته). وخصَّ فيما بين ذلك.. فذكر أعلىٰ أصناف الناس في أول من ذكر، وأدناهم في آخر من ذكر، وأوساطهم فيما بين ذلك. فالحديث ألزم كلَّ أفراد المسلمين بالمسؤوليَّة بذكر أعلاهم وأدناهم، ووسطهم(٣).

كما عززَّ النبيُّ ﷺ المسؤوليَّة الجماعيَّة والفرديَّة معًا؛ باعتبار أنَّ الفرد هو نواة المجتمع، ففي باب المسؤوليَّة الجماعيَّة ترد أحاديث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والأخذ بيد المخطئ لئلا تتضرر الجماعة؛ فإنَّ الناس إذا منعوا الفاسق عن الفسق نجا ونجوا من عذاب الله تعالىٰ، وإن تركوه علىٰ فعل المعصية ولم يقيموا عليه الحدَّ، حلَّ بهم العذاب وهلكوا بشؤمه،

---

(١) أخرجه البخاريُّ في «صحيحه»، برقم: (٨٩٣) (كتاب الجمعة، باب الجمعة في القرىٰ والمدن) (بهذا اللفظ)، ومسلم في «صحيحه»، برقم: (١٨٢٩) (كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر) (بمثله مطولًا).

(٢) المنهاج بشرح مسلم بن الحجاج للنوويِّ (١٢/ ٥٢٩).

(٣) المسئوليَّة في الإسلام، عبد الله الأهدل (ص٣).

وهذا معنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿وَٱتَّقُواْ فِتۡنَةٗ لَّا تُصِيبَنَّ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنكُمۡ خَآصَّةٗۖ﴾ (الأنفال:٢٥)، أي بل تصيبكم عامَّةً بسبب مداهنتكم[1]. وعن النُّعْمَانَ بْنَ بَشِيرٍ ﷺ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: (مَثَلُ الْقَائِمِ عَلَىٰ حُدُودِ اللهِ وَالْوَاقِعِ فِيهَا، كَمَثَلِ قَوْمٍ اسْتَهَمُوا عَلَىٰ سَفِينَةٍ، فَأَصَابَ بَعْضُهُمْ أَعْلَاهَا وَبَعْضُهُمْ أَسْفَلَهَا، فَكَانَ الَّذِينَ فِي أَسْفَلِهَا إِذَا اسْتَقَوْا مِنَ الْمَاءِ مَرُّوا عَلَىٰ مَنْ فَوْقَهُمْ، فَقَالُوا: لَوْ أَنَّا خَرَقْنَا فِي نَصِيبِنَا خَرْقًا، وَلَمْ نُؤْذِ مَنْ فَوْقَنَا، فَإِنْ يَتْرُكُوهُمْ وَمَا أَرَادُوا هَلَكُوا جَمِيعًا، وَإِنْ أَخَذُوا عَلَىٰ أَيْدِيهِمْ نَجَوْا وَنَجَوْا جَمِيعًا)[2]. والحديثُ يشيرُ إلىٰ المسؤوليَّة الجماعيَّة في عدَم تَرْكِ المخطئين - ولو كانت نيتهم حسنة - دون الأخذ بيدهم لصالح المجتمع؛ لأنَّهم لو تُركوا لبلغ ضررهم الجميع.

أمَّا ما يخصُّ تعزيز المسؤوليَّة الفرديَّة فكلُّ فرد في المؤسسة، مسؤول عن نجاح عمله، وإتقانه، ولو كان صغيرًا، فباجتماع الأعمال الفرديَّة ينهض العمل بشكلٍ كليٍّ، ولذا تجد أنَّ النبيَّ ﷺ يُحملُ كلَّ مسلم مسؤوليَّة هذا الدين في المكان الذي هو فيه، سواء كان في المقدمة أو المؤخرة، فعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: (... طُوبَىٰ لِعَبْدٍ آخِذٍ بِعِنَانِ فَرَسِهِ فِي سَبِيلِ اللهِ، أَشْعَثَ رَأْسُهُ، مُغْبَرَّةٍ قَدَمَاهُ، إِنْ كَانَ فِي الْحِرَاسَةِ كَانَ فِي الْحِرَاسَةِ وَإِنْ كَانَ فِي السَّاقَةِ كَانَ فِي السَّاقَةِ إِنِ اسْتَأْذَنَ لَمْ يُؤْذَنْ لَهُ وَإِنْ شَفَعَ لَمْ يُشَفَّعْ)[3]. قال العينيُّ[4]: «قوله: «إن كان في الحراسة» أي: في حراسة العدو خوفًا من أن يهجم العدو عليهم، وذلك يكون في مقدمة الجيش، والساقة مؤخرة الجيش، والمعنىٰ ائتماره لما أمر وإقامته حيث أقيم لا يفقد من مكانه بحال، ووجه اتحاد

(١) تحفة الأحوذي للمباركفوريّ (٣/ ٢٠٩).

(٢) أخرجه البخاريُّ في «صحيحه»، برقم: (٢٤٩٣) (كتاب الشركة، باب هل يقرع في القسمة والاستهام فيه).

(٣) أخرجه البخاريُّ في «صحيحه»، برقم: (٢٨٨٧) (كتاب الجهاد والسير، باب الحراسة في الغزو في سبيل الله).

(٤) عمدة القاري للعينيّ (١٤/ ١٧١).

الشرط والجزاء (إِنْ كَانَ فِي الْحِرَاسَةِ كَانَ فِي الْحِرَاسَةِ....) دليل علىٰ فخامة الجزاء وكماله، أي: من كان في الساقة فهو في أمر عظيم».

ثانيًا: تفويض الصلاحيَّة:

ويقصدبالتفويض: الاتكال، فوَّضَ إليه الأمْر تَفْويضًا إذا رَدّه إليه وجعله الحاكم فيه، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿وَأُفَوِّضُ أَمْرِيٓ إِلَى ٱللَّهِۚ﴾ (غافر:٤٤). أي أتَّكِلُ عليه[1].

إنَّ تفويض المهام والصلاحيات إلىٰ الآخرين دون التخلي عن المسؤوليَّة، يعين علىٰ إتمام العمل بجميع جزئياته بجودة عالية، فالقائد مهما امتلك من قدرات ومهارات إداريَّةٍ عالية؛ إلَّا أنَّهُ لا يستطيع أن يلم بجميع أجزاء العمليات، وعليه أن يختار الموظف الكفء القادر علىٰ أداء المهمة من الناحيتين العلميَّة والعمليَّة.

وقد كان ﷺ يفوض الصحابة رضي الله عنهم في كثير من المهام، ففي العبادات جعل الأذان لبلال: فلمَّا احتيج لأمر ينادىٰ فيه ليجمع الناس للصلاة رأىٰ عبد الله بن زيد رؤيا الآذان فأقرَّهُ عليها النبيُّ ﷺ لكنَّهُ أمره أن يبلغها لبلال لنداوة صوته وارتفاع مداه، وهو المقصود بالآذان. فعن عَبْدُاللهِ بْنُ زَيْدٍ،قال: لَمَّا أَصْبَحْنَا أَتَيْنَا رَسُولَ اللهِ ﷺ فَأَخْبَرْتُهُ بِالرُّؤْيَا، فَقَالَ: (إِنَّ هَذِهِ لَرُؤْيَا حَقٍّ، فَقُمْ مَعَ بِلَالٍ فَإِنَّهُ أَنْدَىٰ وَأَمَدُّ صَوْتًا مِنْكَ، فَأَلْقِ عَلَيْهِ مَا قِيلَ لَكَ، وَلْيُنَادِ بِذَلِكَ)[2]. ومعنىٰ قوله:

---

(١) ينظر: كتاب العين للفراهيديّ (٧/ ٦٤)، النهاية في غريب الأثر لابن الأثير (٣/ ٩٤٢)، التوقيف علىٰ مهمات التعاريف للمناوي (ص١٩٥).

(٢) أخرجه أبو داود في «سننه»، برقم: (٤٩٩) (كتاب الصلاة، باب كيف الأذان)، وأحمد في «مسنده»، برقم: (١٦٧٤١)، والدارميّ في مسنده حديث (١٢٢٥)، وابن خزيمه في صحيحه (١/ ٤٦١)، والبيهقيّ في الكبرىٰ (١/ ٣٩١) كلهم من طريق إبراهيم بن سعد أبي إسحاق (بنحوه مطولًا)، والترمذيّ في «جامعه»، برقم: (١٨٩) (أبواب الصلاة عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في بدء الأذان) (بهذا اللفظ) من طريق يحيىٰ بن سعيد بن أبان، وابن ماجه في «سننه»، برقم: (٧٠٦)=

(أندىٰ صوتًا)، أي أرفع وأعلىٰ. وقيل: أحسن وأعذب. وقيل: أبعد[1]. كما جعل إمامة المسلمين بالصلاة لأبي بكر إذا تغيب رسولُ اللهِ ﷺ يخلف عنه، قالت عَائِشَةَ ﵂: لَمَّا مَرِضَ رَسُولُ اللهِ ﷺ مَرَضَهُ الَّذِي مَاتَ فِيهِ، فَحَضَرَتِ الصَّلَاةُ، فَأُذِّنَ، فَقَالَ: (مُرُوا أَبَا بَكْرٍ فَلْيُصَلِّ بِالنَّاسِ)... فَخَرَجَ أَبُو بَكْرٍ فَصَلَّىٰ[2] وفي الحديث فوائد منها أنَّ الإمام إذا عرض له عذر عن حضور الجماعة استخلف من يصلي بهم، وأنَّهُ لا يستخلف إلَّا أفضلهم[3].

=(أبواب الأذان والسنة فيها، باب بدء الأذان) (بنحوه مطولًا) من طريق محمد بن سلمة الباهليّ، والدارميّ في «مسنده» (٢/ ٧٥٨) من طريق سلمة بن الفضل الأبرش جميعهم عن محمد بن إسحاق قال: حدثني محمد بن إبراهيم بن الحارث التيمي عن محمد بن عبدالله بن زيد بن عبدربه عن عبدالله بن زيد به. وقال الترمذيُّ: حَدِيثُ عَبْدِ اللهِ بْنِ زَيْدٍ حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ، قال ابن خزيمه في صحيحه عن محمد بن يحيىٰ: ليس في أخبار عبد الله بن زيد في قصة الأذان خبر أصح من هذا؛ لأنَّ محمد بن عبد الله بن زيد سمعه من أبيه، وعبد الرحمن بن أبي ليلىٰ لم يسمعه من عبد الله بن زيد «ونقل البيهقيُّ ذلك وذكر في كتاب العلل لأبي عيسىٰ الترمذيّ قال: سألت محمد بن إسماعيل البخاريّ عن هذا الحديث يعني حديث محمد بن إبراهيم التيميّ فقال: هو عندي حديث صحيح.

وقد حسنه الألبانيُّ في صحيح سنن أبي داوود. قلت: الإسناد متصل ورجاله ثقات عدا محمد بن إسحاق صدوق يدلس ، وقد صرح بالسماع فانتفت شبهة التدليس فالإسناد حسن والله أعلم.

(١) النهاية في غريب الحديث والأثر (٥/ ٣٦).

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» برقم: (٦٦٤) (كتاب الأذان، باب حد المريض أن يشهد الجماعة) (بهذا اللفظ)، ومسلم في «صحيحه» برقم: (٤١٨) (كتاب الصلاة، باب استخلاف الإمام إذا عرض له عذر من مرض وسفر وغيرهما من يصلي بالناس) (بنحوه مطولا).

(٣) المنهاج شرح مسلم للنوويِّ (٤/ ١٠٢).

وفي الحكم: أنزل الرسولُ ﷺ الحكم في بني قريظة لسعد بن معاذ وكانوا حلفاؤه، فعن أَبي سَعِيدٍ الْخُدْرِيَّ ﷺ قال: نَزَلَ أَهْلُ قُرَيْظَةَ عَلَىٰ حُكْمِ سَعْدِ بْنِ مُعَاذٍ، فَأَرْسَلَ النَّبِيُّ ﷺ إِلَىٰ سَعْدٍ فَأَتَىٰ عَلَىٰ حِمَارٍ، فَلَمَّا دَنَا مِنَ الْمَسْجِدِ قَالَ لِلْأَنْصَارِ: (قُومُوا إِلَىٰ سَيِّدِكُمْ، أَوْ خَيْرِكُمْ). فَقَالَ: هَؤُلَاءِ نَزَلُوا عَلَىٰ حُكْمِكَ. فَقَالَ: تَقْتُلُ مُقَاتِلَتَهُمْ، وَتَسْبِي ذَرَارِيَّهُمْ، قَالَ: (قَضَيْتَ بِحُكْمِ اللهِ). وَرُبَّمَا قَالَ: (بِحُكْمِ الْمَلِكِ)(١).

وفي القيام بحوائج الناس يردُّ ﷺ المرأة لأبي بكر إن لم تجده، فعَنْ جُبَيْرِ بْنِ مُطْعِمٍ قَالَ: أَتَتِ امْرَأَةٌ النَّبِيَّ ﷺ، فَأَمَرَهَا أَنْ تَرْجِعَ إِلَيْهِ، قَالَتْ: أَرَأَيْتَ إِنْ جِئْتُ وَلَمْ أَجِدْكَ؟ كَأَنَّهَا تَقُولُ: الْمَوْتَ، قَالَ ﷺ: (إِنْ لَمْ تَجِدِينِي فَأْتِي أَبَا بَكْرٍ)(٢).

وهكذا يتضح من خلال هذه المواقف المتعددة - وغيرها كثير - كيف كان ﷺ يفوضُ أصحابه، كلًّا بحسب كفاءته وقدرته.

ثالثًا: التعاون والعمل بروح الفريق:

وهو لبُ المقصود بمشاركة العاملين فإنَّ القائد إذا عززَّ التعاون بين أفراد الفريق كان أدعىٰ لإتقان العمل والقيام به علىٰ أتم وجه؛ لتوزيع العبء فيه علىٰ الجميع، والمشاركة في مسؤوليته، ممَّا يزيد من الإنتاجيَّة ويحسن الأداء.

---

(١) أخرجه البخاريُّ في «صحيحه»، برقم: (٤١٢١) (كتاب المغازي، باب مرجع النبيِّ ﷺ من الأحزاب) (بهذا اللفظ)، ومسلم في «صحيحه»، برقم: (١٧٦٨) (كتاب الجهاد والسير، باب جواز قتال من نقض العهد وجواز إنزال أهل الحصن علىٰ حكم حاكم عدل أهل للحكم) (بمثله).

(٢) أخرجه البخاريُّ في «صحيحه»، برقم: (٣٦٥٩) (كتاب فضائل الصحابة، باب حدثنا الحميدي ومحمد بن عبد الله) (بهذا اللفظ)، ومسلم في «صحيحه»، برقم: (٢٣٨٦) (كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل أبي بكر الصديق ﷺ).

والعَوْنُ: الظهير علىٰ الأمر، وتَعَاوَنَ القوم أعان بعضهم بعضًا[1]. وقيمة التعاون من القيم التي حث عليها الإسلام قال تعالىٰ: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡبِرِّ وَٱلتَّقۡوَىٰۖ﴾ (المائدة:٢). وفي الحديث عَنْ أَبِي مُوسَىٰ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: (إِنَّ الْمُؤْمِنَ لِلْمُؤْمِنِ كَالْبُنْيَانِ، يَشُدُّ بَعْضُهُ بَعْضًا. وَشَبَّكَ أَصَابِعَهُ)[2]. قال ابن رجب[3]: «وهذا التشبيك من النبيِّ ﷺ في هذا الحديث؛ ليتأكدَّ بذلك المثال الذي ضربه لهم بقوله، ويزداد بيانًا وظهورًا».

ويفهم من تشبيكه: أن تعاضد المؤمنين بينهم كتشبيك الأصابع بعضها في بعض، فكما أنَّ أصابع اليدين متعددة فهي ترجع إلىٰ أصل واحد ورجل واحد، فكذلك المؤمنون وإن تعددت أشخاصهم فهم يرجعون إلىٰ أصل واحد، وتجمعهم أخوة النسب إلىٰ آدم ونوح، وأخوة الإيمان[4].

وقد كان النبيُّ ﷺ معوانًا لصحابته، فحين دخل المدينة مهاجرًا بدأ مع صحابته في بناء المسجد، تقول عائشة رضي الله عنها: «وَطَفِقَ رَسُولُ اللهِ ﷺ يَنْقُلُ مَعَهُمْ اللَّبِنَ فِي بُنْيَانِهِ وَيَقُولُ وَهُوَ يَنْقُلُ اللَّبِنَ: (هَذَا الْحِمَالُ لَا حِمَالَ خَيْبَرْ هَذَا أَبَرُّ رَبَّنَا وَأَطْهَرْ وَيَقُولُ اللَّهُمَّ إِنَّ الْأَجْرَ أَجْرُ الْآخِرَهْ فَارْحَمْ الْأَنْصَارَ وَالْمُهَاجِرَهْ)»[5].

---

(١) مختار الصحاح للرازيِّ (ص٤٦٧).

(٢) أخرجه البخاريُّ في «صحيحه»، برقم: (٤٨١) (كتاب الصلاة، باب تشبيك الأصابع في المسجد وغيره) (بهذا اللفظ)، ومسلم في «صحيحه»، برقم: (٢٥٨٥) (كتاب البر والصلة والآداب، باب تراحم المؤمنين وتعاطفهم وتعاضدهم) بمثله.

(٣) فتح الباري لابن رجب (٢/ ٥٨٤).

(٤) سنن النسائيِّ بشرح السندي (٥/ ٧٩).

(٥) أخرجه البخاريُّ في «صحيحه»، برقم: (٣٩٠٦) (كتاب مناقب الأنصار، باب هجرة النبيِّ ﷺ وأصحابه إلىٰ المدينة).

وفي موقف آخر في غزة الأحزاب، وما تطلبه الحال من العمل الجاد الدؤوب من جميع المسلمين لحفر الخندق كان ﷺ يضع يده مع الصحابة ﷺ يعمل معهم ويشجعهم بل ويحدو لهم؛ فعن الْبَرَاءِ ﷺ قَالَ: (رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَوْمَ الْخَنْدَقِ وَهُوَ يَنْقُلُ التُّرَابَ حَتَّىٰ وَارَىٰ التُّرَابُ شَعَرَ صَدْرِهِ وَكَانَ رَجُلًا كَثِيرَ الشَّعَرِ وَهُوَ يَرْتَجِزُ بِرَجَزِ عَبْدِ اللهِ: اللَّهُمَّ لَوْلَا أَنْتَ مَا اهْتَدَيْنَا وَلَا تَصَدَّقْنَا وَلَا صَلَّيْنَا.... يَرْفَعُ بِهَا صَوْتَهُ)[1].

وظهرت ثمرة معونة النبيِّ ﷺ مع الصحابة ﷺ في حماسهم لأداء العمل برغم اللأواء والشدة التي يلقونها فعَنْ أَنَسٍ ﷺ قَالَ: (جَعَلَ الْمُهَاجِرُونَ وَالْأَنْصَارُ يَحْفِرُونَ الْخَنْدَقَ حَوْلَ الْمَدِينَةِ وَيَنْقُلُونَ التُّرَابَ عَلَىٰ مُتُونِهِمْ)[2].

ولم يقتصر حثُّ النبيِّ ﷺ المسلمين علىٰ العمل بروح الفريق في أداء المهمة بشكلٍ مباشرٍ بل انتقل لحثهم علىٰ معونة بعضهم بعضًا كلٌّ فيما يستطيعه؛ فهم شركاء في العمل، فمن لا يقدر علىٰ الغزو يجهز الغازي بماله أو يرفد أهله فيشاركه الأجر. فعن زَيْدِ بْنِ خَالِدٍ ﷺ: أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَالَ: (مَنْ جَهَّزَ غَازِيًا فِي سَبِيلِ اللهِ فَقَدْ غَزَا وَمَنْ خَلَفَ غَازِيًا فِي سَبِيلِ اللهِ بِخَيْرٍ فَقَدْ غَزَا)[3].

---

(١) أخرجه البخاريُّ في «صحيحه»، برقم: (٣٠٣٤) (كتاب الجهاد والسير، باب الرجز في الحرب ورفع الصوت في حفر الخندق) (بهذا اللفظ)، ومسلم في «صحيحه» (٥/ ١٨٧)، برقم: (١٨٠٣) (كتاب الجهاد والسير، باب غزوة الْأحزاب وهي الخندق) (بنحوه).

(٢) أخرجه البخاريُّ في «صحيحه»، برقم: (٢٨٣٥) (كتاب الجهاد والسير، باب حفر الخندق) (بهذا اللفظ)، ومسلم في «صحيحه»، برقم: (١٨٠٥) (كتاب الجهاد والسير، باب غزوة الْأحزاب وهي الخندق) (بنحوه مختصرًا).

(٣) أخرجه البخاريُّ في «صحيحه» (٤/ ٢٧)، برقم: (٢٨٤٣) (كتاب الجهاد والسير، باب فضل من جهز غازيًا أو خلفه بخير) (بهذا اللفظ)، ومسلم في «صحيحه» (٦/ ٤١)، برقم: (١٨٩٥) (كتاب الإمارة، باب فضل إعانة الغازي في سبيل الله) (بمثله).

كما لم تكن مشاركة النبيِّ ﷺ لصحابته مشاركة جسديَّةً فحسب بل تعداها للمشاركة المعنويَّةِ وذلك بإحساسه بمن تلهف للمعونة والنصرة واعتبارهم شركاء معه في مهمته فعَنْ أَنَسٍ رضي الله عنه: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ فِي غَزَاةٍ فَقَالَ: (إِنَّ أَقْوَامًا بِالْمَدِينَةِ خَلْفَنَا مَا سَلَكْنَا شِعْبًا وَلَا وَادِيًا إِلَّا وَهُمْ مَعَنَا فِيهِ حَبَسَهُمُ الْعُذْرُ)(١). وفي الحديث يظهر أنَّ المرء يبلغ بنيته أجر العامل إذا منعه العذر عن العمل(٢).

رابعًا: الاستشارة:

والاستشارة تعني: استنباط المرء الرأي من غيره، فيما يعرض له من مشكلات الأمور، ويكون ذلك في الأمور الجزئيَّةِ، التي يتردد المرء فيها بين فعلها وتركها(٣). ولا شك أنَّ مشاورة العاملين في المؤسسة إنَّما هو استنطاق لعقولهم، وتقدير لذواتهم، ومشاركتهم المسؤوليَّة والمهمات.

وقد أمر الله سبحانه نبيهُ محمدًا ﷺ بالاستشارة، فقال: «﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ (آل عمران: ١٥٩) فعلىٰ ما كان عليه النبيُّ ﷺ من كمال العقل، وسداد الرأي، وحكمة في الأخذ والرد، وتأييد من الوحي، إلَّا أنَّهُ لم يكن يصدر في كثير من الأمور إلَّا عن رأي أصحابه، فالمرء قليل بنفسه كثير بإخوانه. ففي عام الحديبية من حديث الْمِسْوَرِ بْنِ مَخْرَمَةَ وَمَرْوَانَ بْنِ الْحَكَمِ أنَّ النبيَّ ﷺ أَتَاهُ عَيْنُهُ فقال: إِنَّ قُرَيْشًا جَمَعُوا لَكَ جُمُوعًا، وَقَدْ جَمَعُوا لَكَ الْأَحَابِيشَ، وَهُمْ مُقَاتِلُوكَ، وَصَادُّوكَ عَنِ الْبَيْتِ، وَمَانِعُوكَ. فَقَالَ: (أَشِيرُوا أَيُّهَا النَّاسُ عَلَيَّ، أَتَرَوْنَ أَنْ أَمِيلَ إِلَىٰ عِيَالِهِمْ وَذَرَارِيِّ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ يُرِيدُونَ أَنْ يَصُدُّونَا عَنِ الْبَيْتِ، فَإِنْ يَأْتُونَا كَانَ اللهُ ﷻ قَدْ قَطَعَ عَيْنًا مِنَ الْمُشْرِكِينَ، وَإِلَّا

(١) أخرجه البخاريُّ في «صحيحه»، برقم: (٢٨٣٩) (كتاب الجهاد والسير، باب من حبسه العذر عن الغزو).

(٢) ينظر: فتح الباري لابن حجر (٦/ ٥٥)، عمدة القاري للعينيّ (١٤/ ١٣٣).

(٣) الذريعة إلىٰ مكارم الشريعة، للراغب (٢٩٤).

تَرَكْنَاهُمْ مَحْرُوبِينَ). قَالَ أَبُو بَكْرٍ: يَا رَسُولَ اللهِ، خَرَجْتَ عَامِدًا لِهَذَا الْبَيْتِ، لَا تُرِيدُ قَتْلَ أَحَدٍ، وَلَا حَرْبَ أَحَدٍ فَتَوَجَّهْ لَهُ، فَمَنْ صَدَّنَا عَنْهُ قَاتَلْنَاهُ. قَالَ: (امْضُوا عَلَىٰ اسْمِ اللهِ)[1]. قال ابن حجر[2]: في الحديث فضل الاستشارة لاستخراج وجه الرأي واستطابة قلوب الأتباع.

كما لم تكن مشورة النبيِّ ﷺ لصحابته في شؤون الدولة والسياسة فحسب، بل يستشيرهم في الشأن الاجتماعيِّ، وما يتخذه من قرارات؛ ففي حادثة الإفك وما تبعها من ضوضاء في المجتمع النبويِّ لاتهام الطاهرة عائشة رضي الله عنها، وما استقرَّ للنبيِّ ﷺ من براءتها إلَّا أنَّهُ يستشير جمع الصحابة رضي الله عنهم فعَنْ عَائِشَةَ: أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ خَطَبَ النَّاسَ فَحَمِدَ اللهَ وَأَثْنَىٰ عَلَيْهِ، وَقَالَ: (مَا تُشِيرُونَ عَلَيَّ فِي قَوْمٍ يَسُبُّونَ أَهْلِي، مَا عَلِمْتُ عَلَيْهِمْ مِنْ سُوءٍ قَطُّ)[3].

*** المطلبُ الرابعُ: الأداء المتقن:**

إنَّ مفهوم صفر أخطاء[4] من المفاهيم التي ينادي بها رواد الجودة في العصر الحديث، وإن كانت تنطبق بالدرجة الأولىٰ علىٰ المنتجات الصناعيَّةِ، إلَّا أنَّنا في الجودة التعليميَّة نستحضر معنىٰ الأداء المتقن والذي يعني تجويد العمل بما يصل فيه للمطابقة للمواصفات المثاليَّة، لذا

(١) أخرجه البخاريُّ في «صحيحه»، برقم: (٤١٧٨) (كتاب المغازي، باب غزوة الحديبية).

(٢) فتح الباري لابن حجر (٥/ ٣٨٨).

(٣) أخرجه البخاريُّ في «صحيحه»، برقم: (٧٣٧٠) (كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب قول الله تعالىٰ وأمرهم شورىٰ بينهم)، بلفظه، ومسلم في «صحيحه»، برقم: (٢٧٧٠) (كتاب التوبة، باب في حديث الإفك وقبول توبة القاذف) بمثله.

(٤) يُعزىٰ مفهوم «العمل بدون أخطاء» أو Defects Zero إلىٰ الباحث الأمريكيّ فيليب كروسبي، حيث دعا إلىٰ السعي للخروج بمخرجات خالية تمامًا من العيوب والأخطاء ومطابقة للمواصفات الموضوعة أو الضمنية. ينظر: إدارة الجودة الشاملة، للطائيِّ وقدادة (٦٢).

كان الحرص علىٰ الأداء المتقن لجميع المهام من المرة الأولىٰ من أكبر مقومات إدارة الجودة الشاملة، وذلك هو الذي يجعل روح الجودة تسري في نفوس العاملين في المؤسسة؛ فليس الهدف كميًّا يقاس بعدد المنجزات، وإنَّما نوعي يقاس بجودتها.

ويتضح ذلك جليًّا أيضًا فيما يوضحه مفهوم الجودة في الإسلام-كما تقدم- والذي يعني: إحكام العمل وإتقانه وفق مراد الشرع.فالإسلام يدعو للأداء المحكم للأعمال، ولذا كانت مرتبة الإحسان هي أعلىٰ مراتب الدين، لما فيها من حرص العبد علىٰ تمام الإتقان، وتظهر قيمة الأداء المتقن أنَّ الله ﷻ يحبه في كلِّ عمل فعن عَائِشَةَ ﵂، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: (إِنَّ اللهَ يُحِبُّ إِذَا عَمِلَ أَحَدُكُمْ عَمَلًا أَنْ يُتْقِنَهُ)(١).

(١) أخرجه أبو يعلىٰ في «مسنده» (٧/ ٣٤٩)، وأورده ابن حجر في «المطالب العالية» (٧/ ١٩٧)، والبيهقيّ في شعب الإيمان (٧/ ٢٣٢)، والطبرانيّ في «الأوسط» (١/ ٢٧٥)، جميعهم عن مصعب بن ثابت، عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشة به، قال الطبرانيّ لم يرو هذا الحديث عن هشام، إلَّا مصعبًا، ومصعب بن ثابت: لين الحديث، وكان عابدًا (التقريب:٥٣٣). وللحديث شاهد عن سيرين أخت مارية القبطَّية، عند ابن سعد في «الطبقات» (٨/ ٢١٥-٢١٦) من طريق محمد بن عمر الواقديّ عن أسامة بن زيد الليثيّ عن المنذر بن عبيد عن عبد الرحمن بن حسان بن ثابت عن أمه سيرين، والواقديّ: متروك مع سعة علمه (التقريب: ٤٩٨). وأخرج لها الطبرانيُّ في «الكبير» (٢٤/ ٣٠٦) من طريق محمد بن الحسن بن زبالة المخزوميّ، عن محمد بن طلحة التيميّ، عن إسحاق بن إبراهيم بن عبد الله بن حارثة بن النعمان، عن عبد الرحمن بن حسان بن ثابت، عن أمه سيرين، بنحوه مطولًا ومحمد بن الحسن بن زباله كذبوه (التقريب: ٤٧٤) وله شاهد آخر عن كليب عند البيهقيِّ في «الشعب» (٤/ ٣٣٥) من طريق قطبة بن العلاء بن المنهال عن أبيه عن عاصم بن كليب عن كليب بن شهاب الجرميّ مرفوعًا، وقطبة بن العلاء قَالَ عنه البخاريُّ: فِيهِ نظر. (تاريخ الإسلام: ٥/ ٤٣٠)، وأورده الذهبيُّ في الضعفاء (المغني في الضعفاء:٢/ ٥٢٥) وقال: ضعفه النسائيُّ، وقال أبو حاتم=

قال المناوي[1]: «أَي يحكمه، وَذَلِكَ لأنّ الْإِمْدَاد الإلهي ينزل علىٰ الْعَامِل بِحَسب عمله، فَكلُّ من كَانَ عمله أتقن وأكمل فالحسنات تضَاعف أَكثر وَإِذا أَكثر العَبْد أحبه الله تَعَالَىٰ».

وفي إتقان التلاوة يبوئ النبيُّ ﷺ الماهر بالقرآن منزلة عالية؛ لإتقانه فعَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: (الْمَاهِرُ بِالْقُرْآنِ مَعَ السَّفَرَةِ الْكِرَامِ الْبَرَرَةِ، وَالَّذِي يَقْرَأُ الْقُرْآنَ وَيَتَتَعْتَعُ فِيهِ وَهُوَ عَلَيْهِ شَاقٌّ لَهُ أَجْرَانِ)[2]. والماهر: الحاذق الكامل الحفظ الذي لا يتوقف ولا يشق عليه القراءة بجودة حفظه وإتقانه[3].

ويأتي في معنىٰ هذا الحديث أحاديث كثيرة تدلُّ علىٰ أنَّ الإحسان والإتقان في العمل غير مقتصر علىٰ العبادات فحسب.بل جاءت لتؤكدَّ أنَّ الأداء المتقن مطلوب في كلِّ عمل يعمله الإنسان حتىٰ في علاقته مع الحيوان، وفي أشدِّ حالات الأذىٰ عند إزهاق الروح، فعن شَدَّادِ بْنِ أَوْسٍ عَنْ رَسُولِ اللهِ ﷺ قَالَ: (إِنَّ اللهَ كَتَبَ الْإِحْسَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ، فَإِذَا قَتَلْتُمْ فَأَحْسِنُوا الْقِتْلَةَ، وَإِذَا ذَبَحْتُمْ فَأَحْسِنُوا الذِّبْحَ، وَلْيُحِدَّ أَحَدُكُمْ شَفْرَتَهُ، فَلْيُرِحْ ذَبِيحَتَهُ)[4].

=لا يحتج به، وأبوه العلاء بن المنهال فيه جهالة (ديوان الضعفاء: ٢٨٠) وكليب قال ابن حجر عنه في التقريب(٤٦٢): وهم من ذكره في الصحابة بل هو من الثالثة. وعليه فهو مرسل. والحديث عن عائشة حسنه الألبانيُّ بمجموع الطرق صحيح الجامع الصغير وزيادته (١/ ٣٨٣) (الصحيحة ١١١٣) وهو كما قال يعتضد بمجموع طرقه وإن كانت ضعيفة ليكون حسنًا لغيره والله أعلم.

(١) التيسير بشرح الجامع الصغير للمناويِّ (١/ ٢٦٩).

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» برقم: (٤٩٣٧) (كتاب تفسير القرآن، سورة عبس) (بنحوه)، ومسلم في «صحيحه» برقم: (٧٩٨) (كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب فضل الماهر بالقرآن والذي يتتعتع فيه) (بهذا اللفظ).

(٣) المنهاج في شرح صحيح مسلم للنوويِّ (٦/ ٤١١).

(٤) أخرجه مسلم في «صحيحه» (٦/ ٧٢)، برقم: (١٩٥٥) (كتاب الصيد والذبائح وما يؤكل من الحيوان، باب الأمر بإحسان الذبح والقتل وتحديد الشفرة).

قال القرطبيُّ[1]: «و(الإحسان) هنا بمعنىٰ: الإحكام، والإكمال، والتحسين في الأعمال المشروعة، فحقٌّ من شرع في شيءٍ منها أن يأتي به علىٰ غاية كماله، ويحافظ علىٰ آدابه المصححة، والمكمِّلة، وإذا فعل ذلك قُبِل عمله».

وقد تجاوز التأكيد علىٰ الإتقان في العمل الأحياء ليؤكدَّ عليه حتىٰ في حقوق المسلم الميت، فعن جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللهِ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قال: (إِذَا كَفَّنَ أَحَدُكُمْ أَخَاهُ فَلْيُحْسِنْ كَفَنَهُ)[2]؛ فبالرغم من أنَّ الميت لا يضرهُ ذلك ولا ينفعه، ولكنَّهُ التوجيه بالإتقان وتنميته لدىٰ المسلم؛ ليكون دافعًا لإحسان العمل وإجادته أيًّا كان، فإذا كان هذا في حال الكفن ففيما هو أكبر منه أولىٰ وأجدر.

*** المطلبُ الخامسُ: الرقابة:**

الرقابة هي وسيلة الإدارة إلىٰ متابعة التنفيذ والتحقق من أنَّ الأنشطة تتم وفقًا للخطط الموضوعة، وأنَّ القرارات تنفذ تنفيذًا سليمًا، وأنَّ الأهداف المرغوبة سوف تتحقق، كما أنَّها تمثل إحدىٰ مكونات العمليَّة الإداريَّة، فهي وظيفة من وظائف الإدارة ترتبط بأوجه النشاط الإداريِّ المختلفة من تخطيط وتنظيم وتوجيه وقيادة واتخاذ للقرارات، كما أنَّها الأداة التي تعين الإدارة علىٰ الكشف عن الانحرافات والأخطاء وتصحيحها، واتخاذ ما يلزم لمنع حدوثها مستقبلًا[3].

أولًا: معنىٰ الرقابة:

مأخوذ من مادة (رقب) قال ابن فارس[4]: «الراء والقاف والباء أصلٌ واحدٌ مطّرد، يدلُّ علىٰ انتصابٍ لمراعاةِ شيءٍ. ومن ذلك الرَّقِيب، وهو الحافِظ». وفي الحديث (ارْقُبُوا مُحَمَّداً فِي أَهْلِ

(١) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم للقرطبيِّ (٥/ ٢٤٠).

(٢) أخرجه مسلم في «صحيحه»، برقم: (٩٤٣) (كتاب الجنائز، باب فِي تحسين كفن الميت).

(٣) مقال الرقابة الإدارية في الإسلام، د. محمد بن علي شيبان العامري، موقع مهارات النجاح:
http://sst5.com/readArticle.aspx?ArtID=1271&SecID=54

(٤) معجم مقاييس اللغة لابن فارس (٢/ ٤٢٧).

بَيْتِهِ)[1] أَي احْفَظُوهُ فِيهِم، رَقِيبُ القَوْمِ: (الحَارِسُ) وهو الذي يُشْرِفُ علىٰ مَرْقَبَةٍ لِيَحْرُسَهُمْ، والرَّقِيبُ:(أَمِينٍ)[2].

ويتضح ممَّا تقدم أنَّ مصطلح الرقابة يستعمل في الحفظ والإشراف والحراسة، وهي المراد في عمليات الجودة لأنَّ المطلب التركيز علىٰ الوقاية والمتابعة للتصحيح قبل وقوع الأخطاء، أو قبل تفاقمها، وذلك تحقيقًا لجودة العمل.

ثانيًا: الرقابة في الإسلام:

جاء الإسلام مؤكدًا لأهمية الرقابة سواءً كانت داخليَّة أو خارجيَّة، فأمَّا الرقابة الداخليَّة ويقصد بها الرقابة الذاتيَّة، فالمؤمن دائم المراقبة لنظر الله إليه، ومنه الحديث في معنىٰ الإحسان قوله ﷺ: (فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ)[3] وفيه الإشارةَ إِلَىٰ المُرَاقَبَة وحُسْن الطَّاعَةِ، فَإِنَّ مَن راقَب اللهَ أَحْسَنَ عملَه[4].

وتعتبر المراقبة الذاتيَّة أساس عمليات المراقبة وبدونها لا تصل الجودة للدرجة المطلوبة حقيقة، وهي ما يميز المسلمين عن غيرهم فسواء وجد الرقيب الخارجيُّ أم لم يوجد؛ فالمؤمن دائم المراقبة لربه ﷻ، فيؤدي العمل بما يرضي الله عنه. قال تعالىٰ: ﴿وَكُلَّ إِنسَٰنٍ أَلْزَمْنَٰهُ طَٰٓئِرَهُۥ فِى عُنُقِهِۦ ۖ وَنُخْرِجُ لَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ كِتَٰبًا يَلْقَىٰهُ مَنشُورًا ﴿١٣﴾ ٱقْرَأْ كِتَٰبَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ ٱلْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾ (الإسراء:١٣-١٤).

---

(١) أخرجه البخاريُّ في «صحيحه» (٥/ ٢٠)، برقم: (٣٧١٣) (كتاب فضائل الصحابة، باب مناقب قرابة رسول الله ﷺ).

(٢) مختار الصحاح للرازيِّ (ص٢٦٧)، القاموس المحيط للفيروزآبادي (ص١١٦)، التوقيف علىٰ مهمات التعاريف للمناويِّ (ص٣٧٢)، تاج العروس من جواهر القاموس للزبيديِّ (٢/ ٥١٣).

(٣) سبق تخريجه.

(٤) النهاية في غريب الحديث والأثر (١/ ٣٨٧).

قال ابن كثير[1]: «وطائره: هو ما طار عنه من عمله، من خير وشر، يلزم به ويجازىٰ عليه، والمقصود أنَّ عمل ابن آدم محفوظ عليه، قليله وكثيره، ويكتب عليه ليلًا ونهارًا، صباحًا ومساءً».

ثالثًا: أقسام الرقابة:

تنقسم الرقابة من حيث الزمن إلىٰ ثلاثة أقسام:

١ - الرقابة الوقائيَّة: تبدأ عادة قبل التنفيذ، وتهدف إلىٰ منع حدوث الخطأ، وقد كان ﷺ يحيي سمة المراقبة الذاتيَّة في نفوس المسلمين كإجراء وقائيٍّ، فهاهو يوصي عبدالله بن عباس وهو ردفه علىٰ بغلته وينصحه بمراقبة الله في تنفيذ الأمر والنهي فبها فلاحه وحفظه فيقول: (يَا غُلَامُ، إِنِّي أُعَلِّمُكَ كَلِمَاتٍ؛ احْفَظِ اللهَ يَحْفَظْكَ، احْفَظِ اللهَ تَجِدْهُ تُجَاهَكَ...الحديث)[2] وكذا

---

(١) تفسير القرآن العظيم لابن كثير (٥/ ٥٠).

(٢) أخرجه الترمذيُّ في «جامعه»، برقم: (٢٥١٦) (أبواب صفة القيامة والرقائق والورع عن رسولِ اللهِ ﷺ) (واللفظ له) من طريق عبدالله بن المبارك وأبو الوليد، وأحمد في «مسنده» (٢/ ٦٤٨)، وأبو يعلىٰ في «مسنده» (٤/ ٤٣٠) كلاهما من طريق يونس، والطبرانيّ في «الكبير» (١١/ ١٢٣) من طريق عبدالله بن صالح، والضياء المقدسيّ في «الأحاديث المختارة» (١٠/ ٢٢) من طريق محمد بن رمح جميعهم عن ليث عن قيس بن الحجاج عن حنش الصنعانيّ عن ابن عباس. قال الترمذيّ: حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ وصححه الألبانيّ في المشكاة (٥٣٠٢). قلت: رجاله ثقات خلا قيس بن الحجاج «صدوق» (التقريب١/ ٨٠٣).

وللحديث متابعات بأسانيد ضعيفة عند عبد بن حميد في «المنتخب من مسنده» (١/ ٢١٤)، والطبرانيّ في «الأوسط» (٥/ ٣١٦)، والحاكم في «مستدركه» (٣/ ٥٤١) وغيرهم.

وللحديث شواهد برواية سهل بن سعد وعبدالله بن جعفر كلُّها بطرق ضعيفة غير معتبرة فحديث سهل بن سعد أخرجه ابن أبي الدنيا في «الفرج بعد الشدة» (١/ ٥٢) عن أبي سعيد عبد الله بن=

في وصيته ﷺ لأبي ذَرٍّ قَالَ: (اتَّقِ اللهَ حَيْثُمَا كُنْتَ....)[1]. ما يبرهن أنَّ مراقبة الله في كلِّ عملٍ من

=شبيب بن خالد المدنيّ بسنده عن سهل بن سعد أنَّ رسول اللهِ ﷺ قال لابن عباس: «يا غلام! ألا أعلمك كلمات تنتفع بهن؟ « قال: بلىٰ يا رسول الله. قال: «احفظ الله يحفظك....الحديث» ومن طريقه أخرجه أبو القاسم الأصبهانيّ في «الترغيب» (١٦٠٣)، والتنوخيّ في «الفرج بعد الشدة» (١/ ١١٥ - ١١٦) وإسناده ضعيف جدًا. عبد الله بن شبيب قال الحاكم: ذاهب الحديث، وقال ابن حبان: يقلب الأخبار ويسرقها، لا يجوز الاحتجاج به لكثرة ما خالف أقرانه في الروايات عن الأثبات. لسان الميزان (٤/ ٤٤٩).

وأمَّا حديث عبد الله بن جعفر فأخرجه ابن أبي عاصم في «السنة» (٣١٥)، والطبرانيّ في «الكبير» (١٣/ حديث رقم ١٨٥)، وأبو نعيم في «الصحابة» (٤٠٤٤) جميعهم من طريق علي بن أبي علي الهاشميّ عن جعفر بن محمَّد عن أبيه عن عبد الله بن جعفر أنّ النبيَّ ﷺ أردفه خلفه فقال: «يا فتىٰ، ألا أهب لك؟ ألا أعلمك كلمات ينفعك الله بهن؟: احفظ الله يحفظك،... الحديث» وإسناده ضعيف جدًا، علي بن أبي علي قال عنه أبو حاتم والنسائيّ: متروك، وقال ابن معين: ليس بشيء وقال العقيليّ: متروك الحديث، ونقل عن البخاريِّ: منكر الحديث. لسان الميزان (٥/ ٥٦٧).

قلت: والذي يظهر أنَّ حديث ابن عباس أجود طرقه رواية قيس بن الحجاج عن حنش الصنعانيِّ عنه بإسناد حسن؛ فلا يعتبر بكثرة شواهده ومتابعاته لضعفها. والله أعلم.

(١) أخرجه الترمذيُّ في «جامعه»، برقم: (١٩٨٧) (أبواب البر والصلة عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في معاشرة الناس) (واللفظ له) عن عبدالرحمن بن مهدي والدارميّ في «مسنده» (٣/ ١٨٣٧) عن أبي نعيم وأحمد في «مسنده» (٣٥/ ٢٨٤) عن وكيع، والبزار في «مسنده» (٩/ ٤١٦) عن عبدالرحمن بن مهدي والحاكم في «مستدركه» (١/ ٥٤) عن محمد بن كثير جميعهم عن سفيان الثوريّ عن حبيب بن أبي ثابت عن ميمون بن أبي شبيب عن أبي ذر. والحديث مختلف في إسناده فأخرجه الترمذيُّ في الجامع برقم: (١٩٨٧) (أبواب البر والصلة عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في معاشرة الناس) عن أبي نعيم وأحمد في «مسنده» (٣٦/ ٣٨٠) عن وكيع كلاهما من طريق=

أعظم أسباب الوقاية من الوقوع في الخطأ.

٢- الرقابة أثناء التنفيذ، حيث يتم مراقبة الأنشطة والعمليات وقد كان ﷺ يتفقد الناس في مجامعهم وأسواقهم فعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ مَرَّ عَلَىٰ صُبْرَةِ طَعَامٍ فَأَدْخَلَ يَدَهُ فِيهَا، فَنَالَتْ أَصَابِعُهُ بَلَلًا، فَقَالَ: (مَا هَذَا يَا صَاحِبَ الطَّعَامِ)؟ قَالَ: أَصَابَتْهُ السَّمَاءُ، يَا رَسُولَ اللهِ. قَالَ: (أَفَلَا جَعَلْتَهُ فَوْقَ الطَّعَامِ كَيْ يَرَاهُ النَّاسُ؟ مَنْ غَشَّ فَلَيْسَ مِنِّي)[1].

=سفيان الثوريّ عن حبيب بن أبي ثابت عن ميمون بن أبي شبيب عن معاذ بن جبل به. قال الترمذيُّ بعد ذكر الإسناد: قال محمود بن غيلان: والصحيح حديث أبي ذر، وقال أحمد قال وكيع: وقال سفيان مرة عن معاذ؛ فوجدت في كتابي: عن أبي ذر وهو السماع الأول.

وحديث أبوذر قال عنه الترمذيُّ: حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ وحسنه الألبانيُّ في المشكاة (٥٠٨٣).

قلت: فيه حبيب بن أبي ثابت قال ابن حجر في تعريف أهل التقديس (١/ ١٣٢) تابعيٌّ مشهور يكثر التدليس. وميمون: صدوق كثير الإرسال (التقريب: ٩٨٩)، ولم يصرحا بالتحديث قال ابن حجر في تهذيب التهذيب: (٤/ ١٩٧) سئل أبو حاتم: عن ميمون بن أبي شبيب عن أبي ذر متصل؟ فقال: لا. فالحديث بهذا الإسناد مرسل.

وتابع ميمون أبو الهيثم عن أبي ذر عند أحمد في «مسنده» (٣٥/ ٤٥٢) بلفظ (أُوصِيكَ بِتَقْوَىٰ اللهِ فِي سِرِّ أَمْرِكَ وَعَلَانِيَتِهِ، وَإِذَا أَسَأْتَ فَأَحْسِنْ....) وفي الإسناد ابن لهيعة صدوق، من السابعة خلط بعد احتراق كتبه (التقريب: ٥٣٨).

وله متابعة أخرىٰ عند أحمد في «مسنده» (٣٥/ ٣٨٥) من طريق الأعمش عن شمر بن عطية عن أشياخه عن أبي ذر قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ، أَوْصِنِي. قَالَ: إِذَا عَمِلْتَ سَيِّئَةً فَأَتْبِعْهَا حَسَنَةً تَمْحُهَا...). وإسناده ضعيف لجهالة أشياخ شِمْر بن عطية.

قلت: والحديث بمجموع طرقه حسن لغيره والله أعلم.

(١) أخرجه مسلم في «صحيحه»، برقم: (١٠٢) (كتاب الإيمان، باب قول النبيِّ ﷺ من غشنا فليس منا).

٣- الرقابة العلاجيَّة: بمعنىٰ معالجة الخطأ أو الانحراف بعد وقوعه، وإن كان الإسلام ينادي بالأداء المتقن - كما تقدم - إلَّا أنَّهُ يعترف بالخطأ، ويأمر بالإصلاح فعَنْ أَبِي حُمَيْدٍ السَّاعِدِيِّ قَالَ: اسْتَعْمَلَ رَسُولُ اللهِ ﷺ رَجُلًا عَلَىٰ صَدَقَاتِ بَنِي سُلَيْمٍ، يُدْعَىٰ ابْنَ اللُّتْبِيَّةِ، فَلَمَّا جَاءَ حَاسَبَهُ، قَالَ: هَذَا مَالُكُمْ وَهَذَا هَدِيَّةٌ. فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: (فَهَلَّا جَلَسْتَ فِي بَيْتِ أَبِيكَ وَأُمِّكَ، حَتَّىٰ تَأْتِيَكَ هَدِيَّتُكَ إِنْ كُنْتَ صَادِقًا. ثُمَّ خَطَبَنَا، فَحَمِدَ اللهَ وَأَثْنَىٰ عَلَيْهِ، ثُمَّ قَالَ: أَمَّا بَعْدُ، فَإِنِّي أَسْتَعْمِلُ الرَّجُلَ مِنْكُمْ عَلَىٰ الْعَمَلِ مِمَّا وَلَّانِي اللهُ، فَيَأْتِي فَيَقُولُ: هَذَا مَالُكُمْ وَهَذَا هَدِيَّةٌ أُهْدِيَتْ لِي، أَفَلَا جَلَسَ فِي بَيْتِ أَبِيهِ وَأُمِّهِ حَتَّىٰ تَأْتِيَهُ هَدِيَّتُهُ، وَاللهِ لَا يَأْخُذُ أَحَدٌ مِنْكُمْ شَيْئًا بِغَيْرِ حَقِّهِ إِلَّا لَقِيَ اللهَ يَحْمِلُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ..... الحديث)[1]. وفي هذا الحديث تطبيق للرقابة الخارجيَّة عن طريق المحاسبة فيما يكلف فيه العامل من مهام وله بوَّبَ البخاريَّ «باب محاسبة الإمام عماله».

*** المطلبُ السادسُ: التحسين المستمر:**

إنَّ مناخ العمل في التعليم متطور ومتغير، وعدم مواكبة هذا التطور في الأنشطة والأعمال يعدُّ بمثابة تراجع للخلف، ولذلك تسعىٰ المؤسسات التعليميَّة الناجحة إلىٰ إجراء عمليات التحسين المستمر كهدف دائم مستوعبًا كلَّ الأنشطة والعمليات، وبمشاركة جميع العاملين في كلِّ الأقسام؛ لضمان جودة المخرجات.

أولًا: معنىٰ التحسين:

التحسين في اللغة: الحاء والسين والنون أصلٌ واحد. فالحُسن ضِدُّ القبح. يقال رجلٌ حسن وامرَأة حسناءُ وحُسّانَةٌ، التزيين (حسن) الشيء (تحسينا) زينه[2].

---

(١) أخرجه البخاريُّ في «صحيحه»، برقم: (٦٩٧٩) (كتاب الحيل، باب احتيال العامل ليهدىٰ له). واللفظ له، ومسلم في «صحيحه»، برقم: (١٨٣٢) (كتاب الإمارة، باب تحريم هدايا العمال).

(٢) ينظر: معجم مقاييس اللغة لابن فارس (٢/ ٥٧)، مختار الصحاح للرازيِّ (ص٧٣)، لسان=

وفي مصطلحات الإدارة: فلسفةٌ إداريَّةٌ تهدف إلىٰ تطوير العمليات والأنشطة، وهي إحدىٰ ركائز منهجيَّةِ إدارةِ الجودة الشاملة، وهدفها الوصول للإتقان الكامل عن طريق استمرار التحسين[1].

ثانيًا: التحسين المستمر في الإسلام:

إنَّ المداومة علىٰ بذل الجهد وإتقان العمل منهجٌ شرعيٌّ قال تعالىٰ: ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمۡ أَن يَتَقَدَّمَ أَوۡ يَتَأَخَّرَ﴾ (المدثر:٣٧). فلا مجال في الإسلام للتوقف ومنه قوله تعالىٰ: ﴿وَلَقَدۡ عَلِمۡنَا ٱلۡمُسۡتَقۡدِمِينَ مِنكُمۡ وَلَقَدۡ عَلِمۡنَا ٱلۡمُسۡتَـٔۡخِرِينَ﴾ (الحجر:٢٤) المستقدمين أي في الخير و«المستأخرين» عنه[2].

والتحسين يحتاج إلىٰ عمل وطول مجاهدة للنفس، ولهذا جاء الاقتران بين المجاهدة والإحسان في قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾ (العنكبوت:٦٩).

ثالثًا: المنهج النبويّ في التحسين المستمر:

وقد كان ﷺ يتبنىٰ التحسين في جميع الأمور ويحثُّ أصحابه عليه، ففي العبادات يوجه الصحابة إلىٰ العمل بما يطيقون بهدف الديمومة والاستمرار وعدم الانقطاع ولو قلَّ العملُ، قال ابن حجر[3]: «والحكمة في ذلك أن المديم للعمل يلازم الخدمة فيكثر التردد إلىٰ باب الطاعة كلَّ وقتٍ، ليجازي بالبر لكثرة تردده». فعن عَائِشَةَ رضي الله عنها قَالَتْ: (كَانَ لِرَسُولِ اللهِ ﷺ حَصِيرٌ، وَكَانَ يُحَجِّرُهُ مِنَ اللَّيْلِ فَيُصَلِّي فِيهِ، فَجَعَلَ النَّاسُ يُصَلُّونَ بِصَلَاتِهِ وَيَبْسُطُهُ بِالنَّهَارِ. فَثَابُوا ذَاتَ لَيْلَةٍ فَقَالَ:

=العرب لابن منظور (٢/ ٨٧٧).

(١) إدارة الجودة الشاملة – مفاهيم وتطبيقات –، جودة، محفوظ أحمد (ص١٨١).

(٢) تفسير القرطبيّ (١٩/ ٨٦).

(٣) فتح الباري لابن حجر(١١/ ٣٠٤).

(يَا أَيُّهَا النَّاسُ، عَلَيْكُمْ مِنَ الْأَعْمَالِ مَا تُطِيقُونَ. فَإِنَّ اللهَ لَا يَمَلُّ حَتَّىٰ تَمَلُّوا، وَإِنَّ أَحَبَّ الْأَعْمَالِ إِلَىٰ اللهِ مَا دُووِمَ عَلَيْهِ وَإِنْ قَلَّ). وَكَانَ آلُ مُحَمَّدٍ ﷺ إِذَا عَمِلُوا عَمَلًا أَثْبَتُوهُ»[1]. أي داوموا عليه ولازموه. فالدوام والاستمرار بحد ذاته جودة له قيمته العالية في نظر الشرع، لأنَّ المداومة تؤدي إلىٰ التنمية والزيادة حتىٰ تصل إلىٰ حدِّ الإتقان، يقول الغزاليُّ[2]: «وكلُّ وظيفة لا يمكن المواظبة علىٰ كثيرها، فقليلها مع المداومة أفضل، وأشدُّ تأثيرًا في القلب، من كثيرها مع الفترة، وآحاد الأعمال يقلُّ آثارها، فإذا لم يعقب العمل الواحد أثرًا محسوسًا، ولم يردف بثانٍ وثالثٍ علىٰ القرب، انمحىٰ الأثر الأول».

ولم يكتف ﷺ بالحثِّ علىٰ الديمومة، بل وراعىٰ تقويم الأداء، بما يضمن جودته وإتقانه فعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ: «أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ دَخَلَ الْمَسْجِدَ، فَدَخَلَ رَجُلٌ فَصَلَّىٰ، فَسَلَّمَ عَلَىٰ النَّبِيِّ ﷺ، فَرَدَّ وَقَالَ: (ارْجِعْ فَصَلِّ، فَإِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ). فَرَجَعَ يُصَلِّي كَمَا صَلَّىٰ، ثُمَّ جَاءَ فَسَلَّمَ عَلَىٰ النَّبِيِّ ﷺ، فَقَالَ: (ارْجِعْ فَصَلِّ، فَإِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ). ثَلَاثًا، فَقَالَ: وَالَّذِي بَعَثَكَ بِالْحَقِّ، مَا أُحْسِنُ غَيْرَهُ فَعَلِّمْنِي، فَقَالَ: (إِذَا قُمْتَ إِلَىٰ الصَّلَاةِ، فَكَبِّرْ ثُمَّ اقْرَأْ مَا تَيَسَّرَ مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ، ثُمَّ ارْكَعْ حَتَّىٰ تَطْمَئِنَّ رَاكِعًا، ثُمَّ ارْفَعْ حَتَّىٰ تَعْتَدِلَ قَائِمًا، ثُمَّ اسْجُدْ حَتَّىٰ تَطْمَئِنَّ سَاجِدًا، ثُمَّ ارْفَعْ حَتَّىٰ تَطْمَئِنَّ جَالِسًا، وَافْعَلْ ذَلِكَ فِي صَلَاتِكَ كُلِّهَا)[3] وفي الحديث: الاعتراف بالتقصير والتصريح بحكم البشريَّةِ في جواز

---

(١) أخرجه البخاريُّ في «صحيحه»، برقم: (٦٤٦٤) (كتاب الرقاق، باب القصد والمداومة علىٰ العمل)، ومسلم في «صحيحه»، برقم: (٧٨٢) (كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب فضيلة العمل الدائم من قيام الليل وغيره) واللفظ له.

(٢) إحياء علوم الدين للغزاليِّ (١/ ٣٣٣).

(٣) أخرجه البخاريُّ في «صحيحه»، برقم: (٧٥٧) (كتاب الأذان، باب وجوب القراءة للإمام والمأموم في الصلوات كلِّها في الحضر والسفر) (بهذا اللفظ)، ومسلم في «صحيحه»، برقم: (٣٩٧) (كتاب الصلاة، باب وجوب قراءة الفاتحة في كلِّ ركعة) (بمثله).

الخطأ[1] لكن مع طلب التحسين والتصحيح للوصول إلىٰ درجة الإتقان.

ومن خلال الأمثلة التطبيقيَّة السابقة يتضح أن القيام بالمهمة علىٰ الوجه المطلوب، وبدرجة من الإتقان عالية، يستلزم التقويم والتحسين، باعتباره عمليَّةٍ مستمرةٍ.

* * *

الخاتمة

خلصت من هذا البحث **بنتائج** عدة أوجزها فيما يلي:

- إنَّ الإسلام نادىٰ بالجودة وحث عليها، وسبق جميع الحضارات في طلبها وإن لم يوردها باللفظ الدارج وإنَّما بألفاظ الإحسان والاتقان.
- إنَّ مفهوم الجودة في الإسلام يسمو علىٰ المفاهيم والمصطلحات الحديثة التي تنطلق من معيار ماديٍّ بحت، ليعبر عن المعاني النابعة من علاقة الإنسان بربه ابتداءً بما ينعكس علىٰ كلِّ أعماله الظاهرة والباطنة، محققة بذلك سمو الفرد ونهضة المجتمع.
- إنَّ أهم مقومات إدارة الجودة الشاملة في الإسلام والتعليم بشكلٍّ خاص هو الإخلاص. باعتبار أنَّ أيِّ عمل لا يخالطه الإخلاص لا ثمرة لصاحبه منه.
- التخطيط ووضوح الرؤية، يساعد علىٰ نجاح العمل، ويمنع التخبط، ويقلل من الخسائر في المال والوقت.
- إنَّ انخراط القائد مع فريقه، ومشاركته لهم جسديًا ومعنويًا، يعزز لديهم المسؤوليَّة والولاء للعمل وبالتالي يحقق جودة الأداء.
- الالتزام بإتقان العمل من المرة الأولىٰ، مقوِّمٌ مهمٌ للجودة وذلك لتفادي الأخطاء

(١) عمدة القاري للعينيّ (٦/ ١٥).

وتكرارها.

- المراقبة روحٌ للجودة، وهي معتقد يتربىٰ عليه المؤمن في أدائه للعمل بإتقانٍ؛ لمراقبته نظر الله ﷻ.
- التحسين المستمر هو سرٌ لثبات جودة الأعمال، ودوامها وهو المطلب الحقيقيُّ من الجودة.

وأمَّا التوصيات فهي:

- ضرورة طرح علم الجودة كعلم له أصوله الشرعيَّة ليتبناه المسلمون عقيدة وعبادة.
- إثراء المكتبة الإسلاميَّة بالأبحاث المؤصلة لعلم الجودة ومبادئها ومقوماتها.
- الحاجة لتوجيه الباحثين الشرعيين وطلاب الدراسات العليا لتبني موضوعات جزئية في إدارة الجودة الشاملة في التعليم وإجراء أبحاث تطبيقيَّة عليها.
- توجيه المؤسسات التعليميَّة لتبني علم إدارة الجودة الشاملة بنظرة شرعيَّة باعتباره موجهًا لإتقان العمل.

هذا واللهُ أعلمَ وصَلَّىٰ اللهُ وسَلَّمَ علىٰ نبينا محمدٍ وعلىٰ آلِهِ وصحبِهِ أجمعين.

* * *

قائمة المصادر والمراجع

(١) إحياء علوم الدين. الطوسيّ، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي ، د.ط، بيروت: دار المعرفة، د.ت.

(٢) الإدارة الإسلاميَّة: المنهج والممارسة. المطيريّ، حزام ماطر، د.ط، الرياض، السعوديَّة: مطابع الفرزدق التجارية، ١٤١٧هـ.

(٣) إدارة الجودة الشاملة في المؤسسات التربويَّة (التطبيق ومقترحات التطوير). عليمات، صالح ناصر عمان، د.ط، د.م: دار الشروق، ٢٠٠٤م.

(٤) إدارة الجودة الشاملة مفاهيم وتطبيقات. جودة، د. محفوظ أحمد، ط٧، د.م: دار وائل للنشر، ٢٠١٤م.

(٥) إدارة الجودة الشاملة والاعتماد للجامعة ومؤسسات التعليم العالي. محفوظ، أ.د. أحمد فاروق، المؤتمر القوميُّ السنويُّ الحادي عشر (العربي الثالث) – ديسمبر ٢٠٠٤م.

(٦) إدارة الجودة الشاملة. الطائي، د. رعد عبدالله، ود. عيسىٰ قدادة، د.ط، عمان، الأردن: دار اليازوري، ٢٠٠٨م.

(٧) إدارة الجودة الشاملة. عثمان، مزمل علي محمد، د.ط، الرياض: مكتبة الرشد، ٢٠١٥م.

(٨) الإدارة: المفاهيم، الأسس، المهام. المنيف، إبراهيم، د.ط، بيروت: دار العلوم، ١٤٠٣هـ.

(٩) أصول علم الإدارة العامة. عبدالله، عبدالغني بسيونيّ، د.ط، د.م: الدار الجامعيَّة، ١٩٩٢م.

(١٠) إِكمَالُ المُعْلِمِ بفَوَائِدِ مُسْلِم. السبتيّ، عياض بن موسىٰ بن عياض بن عمرون اليحصبيّ، أبو الفضل، تحقيق: الدكتور يحْيَىٰ إِسْمَاعِيل، ط١، مصر: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٩هـ – ١٩٩٨م.

(١١) تاج العروس جواهر القاموس. الزبيديِّ، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض، الملقّب بمرتضىٰ، د.ط، د.م: دار الهداية، د.ت.

(١٢) التحسين المستمر في ضوء المنهج الإسلاميِّ. العجلونيّ، إبراهيم طه ، المؤتمر العربيّ الأول لإدارة الجودة، الشارقة، الإمارات العربية المتحدة – فبراير ٢٠٠٧م.

(١٣) تحفة الأحوذيّ شرح سنن الترمذيِّ. المباركفوريّ، محمد بن عبدالرحمن بن عبدالرحيم، د.ط، بيروت: دار الكتب العلميَّة، د.ت.

(١٤) التخطيط: دراسة في مجال الإدارة الإسلاميَّة، وعلم الإدارة العامة. البنا، فرناس، ط١، مصر: دار الكتب المصريَّة، ١٤٠٥هـ.

(١٥) التعريفات. الجرجانيّ، علي بن محمد بن علي الزين الشريف، ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، ط١، بيروت، لبنان: دار الكتب العلميَّة، ١٤٠٣هـ -١٩٨٣م.

(١٦) تفسير الطبري. الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير، تحقيق: عبدالله التركي، د.ط، القاهرة: دار هجر، د.ت.

(١٧) تقريب التهذيب. ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد، تحقيق: محمد عوامة، ط١، سوريا: دار الرشيد، ١٤٠٦هـ.

(١٨) تهذيب اللغة. الأزهريّ، محمد بن أحمد الهرويّ، أبو منصور، تحقيق: محمد عوض مرعب، ط١، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١م.

(١٩) التوقيف علىٰ مهمات التعاريف. المناوي، زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحداديِّ القاهريِّ، ط١، القاهرة: عالم الكتب، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.

(٢٠) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان. السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، تحقيق: عبدالرحمن بن معلا اللويحق، ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ -٢٠٠٠م.

(٢١) التيسير بشرح الجامع الصغير. المناوي، زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحداديِّ ثم القاهريَّ، ط٣، الرياض: مكتبة الإمام الشافعي، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

(٢٢) الجامع الصحيح. النيسابوري، أبو الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري، د.ط، بيروت: دار الآفاق الجديدة، د.ت.

(٢٣) الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه - صحيح البخاري -. البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط١، د.م: دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانيَّة بإضافة ترقيم ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، ١٤٢٢هـ.

(٢٤) الجامع لأحكام القرآن. القرطبي، أبو عبداللّه محمد، تحقيق: أحمد العليم البردوني، ط٢، القاهرة: دار الشعب، ١٣٧٢هـ.

(٢٥) الجودة الشاملة الاعتماد الأكاديميّ في مؤسسات التعليم العالي. إدريس د. جعفر عبدالله، ط١، د.م: خوارزم العلميَّة ناشرون، ١٤٣٦هـ.

(٢٦) الجودة الشاملة في التعليم العام (قراءة إسلاميَّة). الميمان، بدرية الميمان، بحث مقدم للقاء الرابع عشر للجمعيَّة السعوديَّة للعلوم التربويَّة والنفسيَّة (جستن) المقام في فرع الجمعيَّة في القصيم ٢٨-٢٩/ ربيع الآخر/ ١٤١٨هـ بعنوان «الجودة في التعليم العام».

(٢٧) الجودة الشاملة في التعليم بين مؤشرات التميز ومعايير الاعتماد الأسس والتطبيقات. طعيمة ، أ.د. رشدي أحمد، وآخرون، ط٤، عمان - الأردن: دار المسيرة للنشر، ١٤٣٦هـ.

(٢٨) حاشية السندي علىٰ النسائيِّ. السنديّ ، نور الدين بن عبدالهادي أبو الحسن ، تحقيق: عبدالفتاح أبو غدة ، ط٢، حلب: مكتب المطبوعات الإسلاميَّة، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

(٢٩) الذريعة إلىٰ مكارم الشريعة. الراغب، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهانيّ ، تحقيق: د. أبو اليزيد أبو زيد العجميّ، د.ط، القاهرة: دار السلام، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.

(٣٠) رؤية تأصيليَّة لمفهوم الجودة في الإسلام. الصديق، الحاج عبد المولىٰ، مجلة عالم الجودة، العدد الأول، أغسطس ٢٠١٠، السنة الأولىٰ.

(٣١) سلسلة الأحاديث الصحيحة. الألباني، الشيخ محمد ناصر الدين، د.ط، الرياض: مكتبة المعارف، ١٤١٥هـ.

(٣٢) سنن أبي داود. السِّجِسْتانيّ، أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزديّ، تحقيق: شعَيب الأرنؤوط، ومحَمَّد كامِل قره بللي، ط١، د.م: دار الرسالة العالميَّةِ، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.

(٣٣) السنن الكبرىٰ. البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، د.ط، مكة المكرمة: دار الباز، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

(٣٤) سنن النسائي (المجتبىٰ). النسائي، أحمد بن شعيب، تحقيق: عبدالفتاح أبوغدة، ط٢، حلب: المطبوعات الإسلامية، ١٤٠٦هـ.

(٣٥) السنن. ابن ماجه، الحافظ أبي عبداللّه محمد بن يزيد القزوينيّ، حقَّق نصوصه ورقم كتبه وأبوابه وأحاديثه وعلَّق عليه: محمد فؤاد عبدالباقي، د.ط، د.م: المكتبة العلميَّة، د.ت.

(٣٦) السنن. الترمذيّ، محمد بن عيسىٰ أبي عيسىٰ، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، د.ط، بيروت: دار إحياء التراث العربيِّ، د.ت.

(٣٧) السنن. الدارمي، الإمام أبي محمد عبداللّه بن عبدالرحمن بن الفضل، تحقيق: فواز أحمد زمرلي، وخالد السبع، د.ط، بيروت: دار الكتاب العربيِّ، ١٤٠٧هـ.

(٣٨) شرح النووي علىٰ مسلم. النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيىٰ بن شرف، حقق أصوله وخرج أحاديثه ورقمه: خليل مأمون شيحا، ط٣، بيروت: دار المعرفة، ١٤١٧هـ.

(٣٩) شعب الإيمان، البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، تحقيق: محمد السعيد بسيوني زغلول، ط١، بيروت: دار الكتب العلميَّة، ١٤١٠هـ.

(٤٠) صحيح ابن خزيمة. ابن خزيمة، محمد بن إسحاق، تحقيق: د. محمد مصطفىٰ الأعظمي، د.ط، بيروت: المكتب الإسلاميّ، ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م.

(٤١) الطبقات الكبرىٰ. الزهري، محمد بن سعد بن منيع أبو عبدالله البصريّ، د.ط، بيروت: دار صادر، د.ت.

(٤٢) عمدة القاري شرح صحيح البخاريِّ. العيني، بدر الدين محمود بن أحمد، د.ط، بيروت: دار إحياء التراث العربيِّ، د.ت.

(٤٣) عون المعبود شرح سنن أبي داود، العظيم آبادي، أبو الطيب محمد شمس الحق، مع شرح الحافظ شمس الدين بن قيم الجوزيَّة، ط٢، بيروت: دار الكتب العلميَّة، ١٤١٥هـ.

(٤٤) العين. الفراهيديّ، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم البصريّ. تحقيق: د. مهدي المخزوميّ، د. إبراهيم السامرائيّ، د.ط، مصر: دار ومكتبة الهلال، د.ت.

(٤٥) فتح الباري شرح صحيح البخاريّ. ابن حجر، أحمد بن علي، رقم كتبها وأبوابها وأحاديثها: محمد فؤاد عبدالباقي، حقَّق أصلها: عبدالعزيز بن باز ﷺ، ط١، بيروت: دار الكتب العلميَّة، ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م.

(٤٦) فتح الباري شرح صحيح البخاريّ. ابن رجب، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد، تحقيق: محمود بن شعبان بن عبد المقصود، وآخرون، ط١، المدينة النبويَّة: مكتبة الغرباء الأثريَّة، القاهرة: مكتب تحقيق دار الحرمين، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.

(٤٧) فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير. الشوكاني، محمد علي محمد، د.ط، الرياض: مكتبة المعارف، د.ت.

(٤٨) فيض القدير شرح الجامع الصغير. المناوي، زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحداديّ ثم القاهريّ.ط١، مصر: المكتبة التجاريَّة الكبرىٰ، ١٣٥٦هـ.

(٤٩) القاموس المحيط. الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، ط١، بيروت: دار الكتب العلميَّة، ١٤١٥هـ.

(٥٠) القيادة وإدارة الجودة في التعليم العالي. الحريريّ، د. رافدة عمر، ط١، د.م: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٤٣١هـ.

(٥١) الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغويَّة. الكفويّ، أيوب بن موسىٰ الحسينيّ القريميّ، أبو البقاء الحنفيّ، تحقيق: عدنان درويش، ومحمد المصريّ، د.ط، بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ت.

(٥٢) لسان العرب. ابن منظور، جمال الدين بن محمد مكرم، ط١، بيروت - لبنان: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٨هـ.

(٥٣) مبادئ الجودة في السنة النبويَّة تأصيلًا وتطبيقًا. منيار، د. محمد يحيىٰ، نشر ضمن أبحاث الندوة الدوليَّة السادسة بعنوان: «صناعة التميز وتنمية المهارات في السنة النبويَّة» كلية الدراسات الإسلاميَّة والعربيَّة، دبي، ١٦/ ٥/ ١٤٣٤هـ.

(٥٤) المتواري علي تراجم أبواب البخاريّ. االبن المنير، أحمد بن محمد بن منصور بن القاسم بن مختار القاضي، أبو العباس ناصر الدين الجذاميّ الجرويّ الإسكندرانيّ، تحقيق: صلاح الدين مقبول أحمد، د.ط، د.م: مكتبة المعلا، د.ت.

(٥٥) مختار الصحاح. الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر، تحقيق: محمود خاطر، د.ط، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

(٥٦) المستدرك علىٰ الصحيحين. الحاكم، محمد بن عبدالله أبو عبدالله، وبذيله مختصر المستدرك للذهبيّ، تحقيق: مصطفىٰ عبد القادر عطا، ط١، بيروت: دار الكتب العلميَّة، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.

(٥٧) مسند أبي يعلىٰ. أبو يعلىٰ، أحمد بن علي بن المثنىٰ الموصليّ، تحقيق: حسين سليم أسد، ط١، دمشق: دار المأمون للتراث، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

(٥٨) مسند البزار. البزار، أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبدالخالق، تحقيق: محفوظ الرحمن زين عبداللّه، ط١، بيروت: مؤسسة علوم القرآن، المدينة: مكتبة العلوم والحكم، ١٤٠٩هـ.

(٥٩) المسند. ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد، تحقيق وتخريج: أحمد شاكر، ط١، القاهرة: دار الحديث، ١٤١٦هـ.

(٦٠) مشارق الأنوار علىٰ صحاح الآثار. القاضي عياض، ابن موسىٰ بن عياض اليحصبيّ، ط١، بيروت: دار الفكر، ١٤١٨هـ.

(٦١) المعجم الأوسط. الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد، تحقيق: طارق بن عوض اللّه بن محمد الحسينيّ، د.ط، القاهرة: دار الحرمين، ١٤١٥هـ.

(٦٢) المعجم الكبير. الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم، تحقيق: حمدي بن عبدالمجيد السلفيّ، ط٢، الموصل: مكتبة الزهراء، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٣م.

(٦٣) المعجم الوسيط. أنيس، إبراهيم، وآخرون، ط١، د.م: دار إحياء التراث العربيّ، ١٣٩٣هـ.

(٦٤) معجم مقاييس اللغة. ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكريا، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ط٢، بيروت - لبنان: دار الجيل، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

(٦٥) المفردات في غريب القرآن. الأصفهانيّ، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب، تحقيق: صفوان عدنان الداوديّ، ط١، دمشق: دار القلم، بيروت: الدار الشاميَّة، ١٤١٢هـ

(٦٦) المفهم لما أشكل من تلخيص صحيح مسلم. القرطبي، أحمد بن عمر الأنصاريّ، تحقيق: عبد الهادي التازي، د.ط، المغرب: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميَّة، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.

(٦٧) مقال الرقابة الإداريَّة في الإسلام، العامري، د. محمد بن علي شيبان، موقع مهارات النجاح http://sst5.com/readArticle.aspx?ArtID=1271&SecID=54

(٦٨) الموسوعة الحديثيَّة، مسند الإمام أحمد بن حنبل، ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد، المشرف على التحقيق: الشيخ شعيب الأرنؤوط، ط٢، بيروت - لبنان: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ.

(٦٩) نموذج التخطيط الإسلاميّ من حياة الرسول ﷺ: الفكر والتطبيق. المطيريّ، حزام بن ماطر بن عويض، مجلة جامعة الملك سعود، م٦، العلوم الإداريَّة.

(٧٠) النهاية في غريب الحديث والأثر. ابن الأثير الجزريّ، مجد الدين أبي السعادات المبارك محمد، خرج أحاديثه وعلَّق عليه: أبو عبدالرحمن صلاح محمد عويضة، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ.

* * *

BIBLIOGRAPHY

(1) A Fundamentalism Vision to the Concept of Quality in Islam. Hajj Abdulmawla Al-Siddiq, Quality World Magazine, 1st issue, August 2010, 1st year.

(2) A series of authentic Hadiths by Sheikh Mohammed Nasiruddin al-Albani, Riyadh, Al-Maaref Bookstore, 1415AH.

(3) Akmal al-Muallim bi-fawā'id Saḥīḥ Muslim. By Al-Sabti, Ayyad ibn Musa ibn Ayad ibn Imron Al-Ahsabi, Abu Al-Fadl. Investigation: Dr. Yahya Ismail. Dar Al-Wafaa for Printing, Publishing and Distribution, Egypt, 1st edition, 1419AH – 1998.

(4) Al-Dhari'ah ila Makarim Al-Shariah. al-Raghib, Abul-Qasim al-Hussein ibn Mohammed, better known as al-Raghib al-Isfahani. Investigation: Dr. Abu al-Yazid Abu Zaid al-Ajami, Dar al-Salam, Cairo, 1428AH – 2007.

(5) Al-Jami Al-Musnadu Al-Sahihu. A summary of the matters of the Messenger of God, Peace be Upon Him, and his Sunnah and his days from Sahih Al-Bukhari. Abu Abdullah Mohammed ibn Ismail Al-Bukhari Al-Jaafi. Investigation: Mohammed Zuhair ibn Nasser Al-Nasser, Dar Tawq Al-Najat, (photocopy from the Sultaniyah Edition by adding the numbering of Mohammed Fouad Abdel-Baqi), 1st edition, 1422AH.

(6) Al-Jami al-Sahih of Abu Al-Hussein Muslim ibn Al-Hajjaj Al-Nisaburi, Beirut, Dar al-Afaq al-Jadidah, N.D

(7) Al-Jami li-Ahkam al-Qur'an by Abu Abdullah Mohammed al-Qurtubi, investigated by Ahmed al-Alim al-Bardouni, Cairo, Dar al-Sha`b, 2nd edition, 1372AH.

(8) Al-Kuliat; a Glossary of Terms and Linguistic Nuances. Al-Kafawi, Ayoub ibn Musa al-Husseini al-Quraimi, Abu al-Baqaa al-Hanafi, investigation: Adnan Darwish, & Mohammed Al-Masry. Beirut, Al-Resala Foundation, N.D

(9) A-Mawswa'a al-Hadithyah. Musnad al-Imam Ahmed ibn Hanbal. Supervisor of the investigation: Sheikh Shuaib Al-Arnaout. Al-Resala Foundation, Lebanon, Beirut, 2nd edition, 1420AH.

(10) Almtwari ala Tarajim Abowab Al-Bukhari li Ibn al-Munir. Ahmed ibn Mohammed ibn Mansour ibn al-Qasim ibn Mukhtar al-Qadi, Abu al-Abbas Nasir al-Din al-Jodhami al-Jarawi al-Iskandarani (died: 683 AH). Investigation: Salah ad-Din Maqbool Ahmad. Al-Mualla Bookstore, Kuwait.

(11) Al-Mufhim lima Ashkal min Talkhis Sahih Muslim. Abu Al-Abbas, Ahmed ibn Omar al-Ansari al-Qurtubi. Investigation: Abdulhadi Tazi. Ministry of Endowments and Islamic Affairs, Kingdom of Morocco, 1425AH -2004.

(12) Al-Mufradat fi Gharib al-Quran. Abul-Qasim al-Hussein ibn Mohammed, better known as al-Raghib al-Isfahani. Investigation: Safwan Adnan al-Daoudi. Dar Al-Qalam, Damascus, Al-Dar Al-Shamiya, Beirut, 1st edition, 1412AH.

(13) Al-Mu'jam al-Awsat by Abu Al-Qasim Suleiman bin Ahmed Al-Tabarani. investigation: Tariq ibn AwadAllah ibn Mohammed al-Husseini, Cairo, Dar Al-Haramain, 1415AH.
(14) Al-Mu'jam al-Kabir. Suleiman ibn Ahmed ibn Ayoub Abu al-Qasim al-Tabarani. Investigation: Hamdi bin Abdulmajeed al-Salafi. Al-Zahra Bookstore, Mosul, 2nd edition, 1404AH – 1983.
(15) Al-Mu'jam al-Wasit. Anis, Ibrahim et al. 1st edition, Arab Heritage Revival Publishing House, 1393AH.
(16) Al-Musnad by Ahmed ibn Hanbal. Investigation and sources determination: Ahmed Shaker, Cairo, Dar Al-Hadith, 1st edition, 1416AH.
(17) Al-Mustadrak alaa Al-Sahihin. Mohammad ibn Abdullah Abu Abdullah al-Hakim al-Nisaboori. Investigation: Mustafa Abdelqader Atta. Dar Al-Kutub Al-Elmia, Beirut, 1st edition, 1411AH -1990.
(18) Al-Nihayah fi Gharib al-Hadith wa'l Athar. Majd al-Din Abi al-Saadat al-Mubarak Mohammed ibn al-Athir al-Jazari. Its Hadiths sources determined and commented on it: Abu Abdalrahman Salah Mohammed Awaidhah. Beirut, Dar Al-Kutub Al-Elmia, 1st edition, 1418AH.
(19) Al-Qamus Al-Muhit by Majd ad-Din Moḥammed ibn Ya'qub al-Firuzabadi, Beirut, Dar Al-Kutub Al-Elmia, 1st edition, 1415AH.
(20) Al-Sanadi Footnote on Sunan an-Nasa'i. By al-Sindi, Noor ad-Din ibn Abdulhadi Abu al-Hasan. Investigation: Abdulfattah Abu Ghudda, Islamic Publications Office, Aleppo, 2nd edition, 1406AH.1986.
(21) Al-Sunan al-Kubra lil Baihaqi. Abu Bakr Ahmed ibn ibn Al-Hussein ibn Ali Al-Bayhaqi. Investigation: Mohamm-ed Abdulqadir Atta, Makkah Al-Mukarramah, Dar Al-Baz, 1414AH – 1994.
(22) Al-Sunan by al-Hafiz Abu Abdullah Mohammed ibn Yazid Al-Qazwini, commonly known as Ibn Mājah. Its texts investigated, and its folders, chapters and Hadiths numbered, and commented on it, by Mohammed Fouad Abdulbaqi, Al-Elmia Bookstore, N.D
(23) Al-Sunan by Imam Abi Mohammed Abdullah ibn Abdulrahman ibn al-Fadl al-Darimi. Investigation: Fawaz Ahmad Zumorli. Khaled al-Sabe, Dar al-Kitab al-Arabi, Beirut, 1407AH.
(24) Al-Sunan by Mohammed ibn Issa Abi Issa al-Tirmidhi. Investigation: Ahmed Mohammed Shaker et al., Beirut, Arab Heritage Revival Publishing House, N.D
(25) Al-Taysir bi-sharh al-jami` al-saghir. Al-Manawi, Zainuddin Mohammed, named Abd al-Raouf ibn Taj al-Arifin ibn Ali ibn Zain al-Abidin al-Haddadi al-Qahiri. Imam Al-Shafi'i Bookstore, Riyadh, 3rd edition, 1408AH – 1988.
(26) An article on "Administrative Control in Islam. Dr. Mohammed ibn Ali Shiban al-Ameri. Success Skills website http://sst5.com/readArticle.aspx?ArtID=1271&SecID=54

(27) 'Awn al-Ma'bood Sharh Sunan Abi Dawood by Abu al-Tayyib Mohammed Shams al-Haqq al-Azim Abadi with interpretation of al-Hafiz Shams ad-Din ibn Qayyim al-Jawziyya. Beirut, Dar Al-Kutub Al-Elmia, 2nd edition, 1415AH.

(28) Continuous Improvement in the Light of the Islamic Approach. Al-Ajlouni, Ibrahim Taha. The First Arab Conference for Quality Management, Sharjah. United Arab Emirates, February 2007.

(29) Correction of the Language. Al-Azhari, Mohammed ibn Ahmad Al-Harawi, Abu Mansour. Investigation: Mohammed Awad Morab, Arab Heritage Revival Publishing House, Beirut, 1st edition, 2001.

(30) Explanation of Sahih Muslim by Muhyi ad-Din al-Nawawi, titled (Al-Minhaj). Sources investigation, Hadiths sources determination and numbering by Khalil Mamoun Shiha, Beirut, Dar Al-Maarefa, 3rd edition, 1417AH.

(31) Eye. Al-Farahidi, Abu Abdalrahman al-Khalil ibn Ahmed ibn Amr ibn Tamim al-Basri. Investigation: Dr. Mahdi Al-Makhzoumi, & Dr. Ibrahim Al-Samarrai. Dar wa Maktabat al- Hilal for Publishing, N.D

(32) Fath al-Bari Sharh Sahih al-Bukhari by Ahmed ibn Ali ibn Hajar Al-Asqalani. Its volumes, chapters and Hadiths numbered by Mohamed Fouad Abdel Baqi. Its source is investigated by Abdulaziz ibn Baz, may God have mercy on him. Beirut, Dar Al-Kutub Al-Alami, 1st edition, 1410AH – 1989.

(33) Fath al-Bari Sharh Sahih al-Bukhari. Ibn Rajab, Zain ad-Din Abdulrahman ibn Ahmed ibn Rajab ibn al-Hassan, as-Sulami, al-Baghdadi, al-Dimashqi, al-Hanbali. Inves-tigation: Mahmoud ibn Shaaban ibn Abdulmaqsoud et al. Al-Ghoraba'a Bookstore for Heritage, Al-Madīnah al-Munawwarah, Copyright: Office of Dar Elharamen for Investigation, Cairo, 1st edition, 1417AH – 1996.

(34) Fat'h al-Qadir al-Jami bain Fani Al-Riwaih wa al-Diraih min Elmul Tafseer by Mohammed Ali Mohammed al-Shawkani. Riyadh, Maktabat Al-Maarif, N.D

(35) Fayd al-Qadir Sharh al-Jami` al-Saghir. Al-Manawi, Zainuddin Mohammed, named Abd al-Raouf ibn Taj al-Arifin ibn Ali ibn Zain al-Abidin al-Haddadi al-Qahiri. Al-Maktabah al-Tijārīyah al-Kubrá, Egypt, 1st Edition, 1356AH.

(36) Foundations of Public Administration Science. Abdullah, Abdul Ghani Bassiouni, Al-Dar Al-Jamaiea, 1992.

(37) Iḥyāʼ ʻUlūm al-Dīn *(The Revival of the Religious Sciences)*. Al-Tusi, Abu Hamid Mohammed ibn Mohammed Al-Ghazali. Dar Al-Maarefa, Beirut. N.D.

(38) Islamic Planning Model from the Life of the Messenger (Peace Be Upon Him): Thought and Practice. Al-Mutairi, Hizam ibn Mater ibn Owaid. King Saud University Journal, vol. 6, Administrative Sciences, N.D

(39) Kitab al-Tabaqat al Kabir (Book of the Major Classes). Mohammed ibn Saad ibn Mani Abu Abdullah al-Basri al-Zuhari, Beirut, Dar Sader, N.D

(40) Leadership and Quality Management in the Higher Education. Al-Hariri, Dr. Rafidah Omar. Dar Al-Thaqafa for Publishing and Distribution, 1st edition, 1431AH.

(41) Lisan Al-Arab *(the Tongue of the Arabs)*. Jamal ad-Din ibn Mohammed Mokram. 1st edition, Beirut, Lebanon, Arab Heritage Revival Publishing House, 1408AH.
(42) Management: Concepts, Foundations and Tasks. Al-Munif, Ibrahim. Dar Al-Ulum, Beirut, 1403AH.
(43) Mashreq Al-Anwar alaa Sihah al-A'athar by Qadi Ayad bin Musa al-Yahsubi, Beirut, Dar Al-Fikr, 1st edition, 1418AH.
(44) Mu'jam maqayis al-lughah. Abi al-Hussein Ahmed ibn Faris ibn Zakaria. Investigation: Abdulsalam Mohammed Harun. Dar Al-Jeel, Beirut, Lebanon, 2nd edition, 1420AH – 1999.
(45) Mukhtar al-Sahah. Mohammed bin Abi Bakr bin Abdul Qadir Al-Razi. Investigation: Mahmoud Khater.Lebanon Bookstore Publishers, Beirut, new edition, 1415AH -1995.
(46) Musnad Abu Ya'la. Ahmad ibn Ali ibn al-Muthanna Abu Ya'la al-Mawsali al-Tamimi. Investigation: Hussein Salim Asa'd. Dar Al-Mamoun, Damascus, 1st edition, 1404AH – 1984.
(47) Musnad al-Bazzar (vol 1-3) by Abu Bakr Ahmad ibn Amr ibn Abdalkhaliq al-Bazzar. Investigation: Mahfouz al-Rahman Zain Abdullah, Beirut, Institution of the Qur'an Sciences, Medina, Oloom and Hikam Bookstore, 1st edition, 1409AH.
(48) Planning: A Study in the Field of Islamic Management, and Public Administration Science. Al-Banna, Fernas. Dar Al-Kutub Al-Masria, 1st edition, 1405AH.
(49) Sahih ibn Khuzaimah. Mohammed ibn Ishaq ibn Khuzaymah Abu Bakr Al-Salami Al-Nisaboori. Investigation: Mohammed Mustafa al-'Aadhami. Islamic Office, Beirut, 1390AH– 1970.
(50) Shu`ab al-Iman, Abu Bakr Ahmed ibn al-Hussein Al-Bayhaqi. Investigation: Mohammed al-Saeed Basiouni Zaghloul. Dar Al-Kutub Al-Elmia, Beirut, 1st edition, 1410AH.
(51) Sunan Abi Dawood. al-Sijistani, Abu Dawud Sulayman ibn al-Ash'ath ibn Ishaq ibn Bashir ibn Shaddad ibn Amr al-Azdi. Investigation: Shuaib Al-Arna'ut and Mohamm-ed Kamil Qurrah Balali. Dar al-Risalah al-'Alamiah, 1st Edition, 1430AH – 2009.
(52) Sunan Al-Nasa'i (Al-Mujtaba) by Ahmad ibn Shuaib Al-Nasa'i. Investigation: Abdulfattah Abu Ghudda, Aleppo, Islamic Publications – 2nd edition, 1406AH.
(53) Tafseer Al-Tabari. Investigation: Abdullah Al-Turki. Dar Hajar, Cairo, N.D
(54) Taisir al-Karim ar-Rahman fi tafsir kalam al-Mannan. Author: Abdulrahman ibn Nasser ibn Al-Saadi, Investig-ator: Abdulrahman ibn Mualla Al-Luaihiq, Publisher: Al-Risala Foundation, 1st edition, 1420AH -2000.
(55) Taj Al-Arus min Jawahir Al-Qamus. By Al-Zubaidi, Mohammed ibn Mohammed ibn Abdulrazzaq Al-Husayni, Abu Al-Faid, nicknamed Mortada, Dar Al-Hidaya, N.D
(56) Taqrib Al-Tahdhib by Ibn Hajar. Investigation: Moha-mmed Awamah. Dar Al-Rasheed, Syria, first edition 1406AH.

(57) Tariffs. Al-Jarjani, Ali ibn Mohammed ibn Ali Al-Zain Al-Sharif. Investigation: verified and corrected by a group of scholars under the supervision of the publisher, Dar Al-Kutub Al-Elami, Beirut, Lebanon, 1st edition, 1403AH -1983.

(58) Tawqīf ʿalā Muhimmāt al-Taʿārīf. Al-Manawi,Zainuddin Mohammed, named Abd al-Raouf ibn Taj al-Arifin ibn Ali ibn Zain al-Abidin al-Haddadi al-Qahiri. Alam al-Kutub, 38 Abdel Khaleq Tharwat St., Cairo, 1st edition, 1410AH-1990.

(59) The Islamic Administration: Approach and Practice. Al-Mutairi, Hizam Mater. Riyadh, Kingdom of Saudi Arabia, Al Farazdaq Trading Printing Press, 1417AH

(60) The Principles of Quality in the Prophetic Sunnah, Provenance and Applied. By Dr. Mohammed Yahya Minyar. Published within the papers of the Sixth International Symposium titled: "Excellence Industry and Skills Development in the Prophet's Sunnah", College of Islamic and Arabic Studies, Dubai, 16/5/1434AH.

(61) The Total Quality in Education between Indicators of Excellence and Accreditation Standards: Fundamentals and Applications. Taima, Prof. Rushdie Ahmed et al., Dar al-Masirah for Publishing, Amman, Jordan, 4th edition, 1436AH.

(62) Total Quality in the General Education (Islamic Reading) by Badria Al-Maiman, a research presented to the fourteenth meeting of the Saudi Association for Educational and Psychological Sciences (SSEPS) held in the branch of the Association in Qassim, Rabi 'Al-Akher 28th-29th, 1418AH, under the title of "Quality in General Education".

(63) Total Quality Management and Accreditation for the University and Higher Education Institutions. Mahfouz, Prof. Ahmed Farouq. The Eleventh Annual National Conference (Third Arab), December 2004.

(64) Total Quality Management in the Educational Institut-ions (Application and Development Proposals). Olimat, Saleh Nasser. Amman, Dar Al-Shorouq, 2004.

(65) Total Quality Management. Al-Taie, Dr. Raad Abdullah, & D. Issa Qadada. Dar Al-Yazouri, Amman-Jordan, Arabic Edition, 2008.

(66) Total Quality Management. Muzammil Ali Mohammed Othman. Al-Rushd Bookstore, 2015.

(67) Total Quality Management: Concepts and Applications. Dr. Mahfouz Ahmed Goda. Dar Wael for Publishing, 7th edition, 2014.

(68) Total Quality, Academic Accreditation in the Higher Education Institutions, Idris, D. Jaafar Abdullah, Kh-warizm Academic Publishers and Libraries, 1st edition, 1436AH.

(69) Tuhfat Al-Ahwady Sharh Sunan Al-Tirmidhi. By Moh-ammed ibn Abdulrahman ibn Abdulrahim Mubarakpuri, Beirut, Dar Al-Kutub Al-Elmia, N.D

(70) Umdat al-Qari Sharh Sahih al-Bukhari. Author's name: Badr ad-Din Mahmoud ibn Ahmed al-Aini. Beirut, Arab Heritage Revival Publishing House, N.D

❋ ❋ ❋

قانونُ الجذبِ «جذورهُ، ونقضهُ»

د. مديحة بنت إبراهيم بن عبد الله السدحان[1]

المستخلص: يتناول هذا البحث تطبيق باطني روجت له الباطنية الحديثة، والباطنية مصطلح عام تشترك فيه عدة فرق ومذاهب وتوجهات فكرية، يجمعها تأويل النصوص عن معانيها الظاهرة إلىٰ معان باطنية، ونفي وجود الله بوجه يدق علىٰ عوام الناس، وينكرون النبوات، والبعث، والجنة والنار، ويحرفونها إلىٰ معان باطنية، والباطنية القديمة والحديثة من أخطر ما ابتليت به الأمة، فقد جعلت ألفاظ كتاب الله وأحاديث نبيه ﷺ قوالب لما يريدونه من عقائد، مخالفين بذلك ما هو معروف من لغة العرب، وفهم الصحابة ﷺ وأئمة التفسير.

والمتتبع لجهود الباطنية الحديثة يدرك أنَّنا أمام حركات تحرف أصول الدين، بهدف إبطال شريعته، ولهذا تعين دراسة هذه العقائد ليعرف مقصدهم، ويرد عليهم.

ولهذا جاء هذا البحث لدراسة تطبيق باطني هو: (قانون الجذب)، وحقيقته فلسفة باطنية، تتعارض مع الإيمان بربوبية الله، وقدره، وهو دعوة للكسل، وإعراض عن الأخذ بالأسباب، وقد جاء في هذا البحث التعريف بهذا القانون، وبيان جذوره وأصوله، وفلسفته التي قام عليها، مع بيان المآخذ عليه، والحكم عليه مع الاستدلال بأدلة من الشرع والعقل، وذكر شبهاتهم والرد عليها، ثم ذكر أبرز النتائج والتوصيات.

الكلمات المفتاحية: الربوبية، القدر، الباطنية، قانون الجذب، تطوير الذات.

***

(١) الأستاذ المشارك في العقيدة والمذاهب المعاصرة بقسم الدراسات الإسلامية، بجامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن.

البريد الإلكتروني: Mialsdhan@pnu.edu.sa

The Law of Attraction (Roots, and Refuting)

Dr. Madeehah Bin Ibrahim Bin Abdullah As-Sadhaan

Abstract: This research deals with and inner exercise promoted by modern Batiniyyah. Batiniyyah is a general definition used to describe a few groups and intellectual trends, the common factor being text interpretation from its obvious meaning to an obscure meaning, and denying the existence of Allah in a manner relatable to the masses, and denying prophethood, and life after death, and Heaven and Hell, and they corrupt the meanings to obscure meanings. Ancient and contemporary Batiniyyah is one of the most dangerous things the Muslim Ummah has been tested with , as they have made from the verses from Allah's book as well as the ahadeeth molds for whatever belief they wish, going against what is known from the language of the Arabs, the understanding of the companions, and the scholars of tafseer.

Those who follow the efforts of the contemporary Batiniyyah movement realise that we are in front of movements which corrupt our religious principles, in order to invalidate the Shariah, and it is for this reason this study was undertaken, so that we learn their motives, and refute them.

This is why this study has come to examine a Batiny Application which is: (The Law of Attraction), its reality is a Batini Philosophy, and it goes against believing in the oneness of Allah and His decree, and it is an invitation to laziness, and turning away from using the means. This research has mentioned the definition of this law, and explained its origins, pillars, philosophy, along with the objections against it, and provided a ruling on it through evidence from the Quraan and Sunnah, then it mentioned their insecurities and refuted them. The research was concluded with the results and recommendations.

Key words: Lordship, decree, Batiniyyah, law of attraction, self developments.

❊ ❊ ❊

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام علىٰ رسوله الأمين، وعلىٰ آله وصحبه أجمعين، ومن تبعهم بإحسان إلىٰ يوم الدين، أمَّا بعد:

فإنَّ من رحمة الله بعباده، أن أكمل لهم دينه، وجعله بينًا واضحًا، وقد فهمه الصحابة ﷺ فهمًا صحيحًا، لعدم فساد فطرهم بالأفكار والنظريات الفلسفية، التي هي من خرص العقول، وأوهام تفكير البشر، حيث استشعروا العزة، وعدم الحاجة إلىٰ دين أمة من الأمم؛ لمعرفتهم بكمال دينهم، وأنَّه لا نجاة إلا باتباع هدي محمد ﷺ.

ثم ظهر بعدهم أقوامٌ انحرفوا عن جادة الحق، لأسباب؛ منها: الانهزامية والانبهار بما لدىٰ الأمم الأخرىٰ من علوم، والانفتاح عليهم للتلقِّي والاستمداد، ولـمَّا كانوا في مجتمع مسلم حاولوا التلفيق بين ما تلقوه وما يدينون به، فألغوا دلالات النصوص، وأنزلوها علىٰ غير وجهها الصحيح، ومن أخطر ما ابتليت به هذه الأمة الدعوات الباطنية التي جعلت ألفاظ كتاب الله وأحاديث نبيه ﷺ قوالب لما يريدونه، وأنشأت معاني بعيدة عن دلالاته، مخالفة لما هو معروف من لغة العرب، ومناقضة لما فهمه الصحابة ﷺ وأئمة التفسير.

والباطنية في اللغة: من بطن أي خفي، وما غمض من الأرض سمي باطنًا[1].

وفي الاصطلاح: هي مصطلح عام تشترك فيه عدة فرق ومذاهب وتوجهات فكرية، يجمعها تأويل النصوص عن معانيها الظاهرة إلىٰ معان باطنية[2]، بالإضافة إلىٰ عقائد متعددة ترجع

(١) ينظر: مقاييس اللغة، ابن فارس (١/ ٢٥٩)، والقاموس المحيط، الفيروزآبادي (ص١١٨٠) (بطن).

(٢) ينظر: الفرق بين الفرق، البغدادي (ص٢٨٥، ٢٩٣)، وفضائح الباطنية، الغزالي (ص١١).

جذورها إلىٰ فلسفات شرقية، ووثنيات غربية قديمة أهمها: نفي وجود الله بوجه يدق علىٰ عوام الناس، فالإله عندهم لم يخلق شيئًا بعلمه وإرادته، إنَّما هو الموجود الأول الذي تسبب في وجود العالم، كما ينكرون النبوات، والبعث، والجنة والنار، ويحرفونها إلىٰ معان باطنية لا يقرها الدين، أو اللغة، أو العقل(١).

وقد ذكر شيخ الإسلام أنَّهم اشتهروا بين المسلمين بأظهر أوصافهم، وهي قولهم بأنَّ للكتاب والسنة باطنًا يخالف ظاهرها(٢).

وفرق الباطنية كثيرة متجددة يصعب حصرها(٣).

والباطنية الحديثة التي تروج لقانون الجذب: هي تيارات ومذاهب وجماعات تدعي إمكانية تحصيل الألوهية، أمَّا النجاة والخلاص فيكون بعودة البشر لطبيعتهم الإلهية كما يزعمون، ويعتقدون أنَّ لخاصتهم القدرة علىٰ التواصل مع الإله أو الموجود الأول، وتحصيل العلوم منه، ووجود المخلوق عندهم هو وجود الخالق، ولهم عناية بتأويل أيِّ نص مقدس إذا كان له سلطة في بيئتهم(٤)، والمتتبع لجهود الباطنية الحديثة يدرك أنَّنا أمام حركات تحرف أصول الدين، بهدف إبطال شريعته، فمصادرهم مستقاة من الفلسفة اليونانية والهندية، والديانات المجوسية، واليهودية، والنصرانية، ولهذا تعين علىٰ طلبة العلم دراسة هذه العقائد والحركات، ومعرفة تطبيقاتهم، ومعاني مصطلحاتهم، ليعرف مقصدهم، ويرد عليهم.

---

(١) ينظر: الفرق بين الفرق (ص٢٨٥، ٢٩٤ وما بعدها)، وفضائح الباطنية، الغزالي (ص٤٩)، وبيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية (٢/ ١٦٧ وما بعدها).

(٢) ينظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية (٢/ ١٦٩).

(٣) ينظر: فضائح الباطنية، الغزالي، وتلبيس إبليس، ابن الجوزي.

(٤) ينظر: حركة العصر الجديد، هيفاء الرشيد (ص١٥٣).

ولهذا جاء هذا البحث لدراسة تطبيق باطني، ألفت فيه الكتب، وتم الترويج له في برامج تطوير الذات تحت عنوان: (قانون الجذب)، وحقيقته فلسفة باطنية تتعارض مع الإيمان بربوبية الله، والإيمان بقدره خيره وشره، وهو دعوة للكسل وترك الأخذ بالأسباب، وقد جعلت عنوان هذا البحث: (قانون الجذب، جذوره، ونقضه).

أسأل الله أن ينير به الطريق، ويهدي به ضال المسلمين.

أهمية البحث:

تتلخص أهمية دراسة هذا الموضوع فيما يأتي:

١ – تعلق موضوع البحث بأصول العقيدة، وتوحيد الربوبية.

٢ – أنَّ موضوعه قضية معاصرة، تحمل العديد من الشبه العقدية التي لم تظهر في مجتمعاتنا قبل بضع سنوات.

٣ – حاجة الناس لبيان الحق في هذه النازلة.

٤ – كشف زيف هذا القانون الذي أضرَّ بعقائد من صدقه، أو صحتهم النفسية والجسدية.

أهداف البحث:

يهدف البحث إلىٰ الأمور الآتية:

١ – بيان معنىٰ قانون الجذب، وتوضيح جذوره الفلسفية.

٢ – بيان مخالفات وشبهات قانون الجذب، والرد عليها شرعًا وعقلًا.

مشكلة البحث:

يسعىٰ البحث للإجابة عن الأسئلة التالية:

- ما معنىٰ قانون الجذب؟
- ما جذوره الفلسفية والعقدية؟
- ما الشبهات التي أشكلت علىٰ الناس في هذا القانون؟

- كيف يمكن الرد علىٰ هذه الشبهات؟

منهج البحث:

اتبع البحث المنهج التحليلي، في تحليل آراء وأدلة أصحاب هذه التطبيق الفلسفي، والمنهج النَّقدي في تفنيد ونقد آرائهم وأدلتهم التي استدلوا بها.

خطة البحث:

ينقسم البحث إلىٰ مقدمة، وتمهيد، وسبعة مباحث، وخاتمة.

- المقدمة: وتشمل أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، وأهدافه، ومشكلته، وخطة البحث.
- التمهيد: وفيه تعريف بفلسفة الطاقة الكونية، والوعي المطلق.
- المبحث الأول: تعريف قانون الجذب.
- المبحث الثاني: الجذور العقدية لقانون الجذب.
- المبحث الثالث: فلسفة قانون الجذب.
- المبحث الرابع: القدرات المنسوبة لقانون الجذب.
- المبحث الخامس: المآخذ علىٰ قانون الجذب.
- المبحث السادس: الحكم علىٰ قانون الجذب، مع الاستدلال بالأدلة الشرعية والعقلية.
- المبحث السابع: شبهات قانون الجذب والرد عليها.
- الخاتمة: وتشتمل علىٰ أهم نتائج البحث.
- قائمة المصادر والمراجع.

* * *

تمهيد

في تعريف فلسفة الطاقة الكونية، والوعي المطلق

يقوم قانون الجذب على فلسفة الطاقة الكونية، وهي فلسفة مركزية في العقائد الشرقية وفي الفكر الباطني الحديث، نابعة عن تصورهم للكون والوجود وبدايته.

ويعرفونها بأنَّها قوة وجدت قبل العالم، فهي أول ما انبثق عن الوجود الأول، وهي منتشرة في كلِّ الوجود، وكلُّ جسم مادي هو نتيجة تكثف هذه الطاقة.

فالكون في عقيدتهم مرَّ بمراحل، في بدايته كان عدمًا، ثم تولَّد من هذا العدم أول أشكال الوجود، ولهذا الوجود الأول أسماء مختلفة منها: «الطاقة الكونية»، أو «الوعي المطلق»[1] الذي يعرفونه بأنَّه: «الواحد غير المتجلي، وهو عدم مشبع بالاحتمالات»[2]، وهو الذي كان يسميه الفلاسفة «العقل».

والطاقة نظير الوعي وصورة له، وكلُّ وعي معه طاقة فعالة، وكلُّ أشكال الطاقة تحمل معها وعي يحددها[3].

وهذه الأسماء للوجود الأول تعبر عن معان مطلقة ليس لها وجود حقيقي خارج الذهن.

يوصف هذا الموجود الأول بأنَّه ليس مخلوقًا، ولا مفارقًا للكون، والموجودات مظهر من مظاهره، أو جزء منه، وهو يتمثل في كل شيء، وهذه الصفات تعبر عن عقيدة وحدة الوجود، فـ«الوعي» هو الإله عندهم وهو حقيقة كل إنسان.

---

(١) ينظر: الفكر الشرقي القديم، جون كولر (ص١٠، ٤٦ وما بعدها)، والتطبيقات المعاصر، هيفاء الرشيد (ص٢١٩)، والثيوصوفيا، مريم عنتابي (ص١٨٤).

(٢) قوة الآن، إكهارت تولي (ص١٤٠).

(٣) ينظر: حركة العصر الجديد، هيفاء الرشيد (ص١٧٢).

والإنسان في هذه العقيدة كان في أصله «وعيًا» و«طاقة»، لكنَّه ولعدة أسباب منها طول الزمن، اختل مخزونه الطاقي فانفصل عن طبيعته الأصلية، وصار الوعي الواحد متعددًا، فانحدر في مستويات الوجود، وتحول إلىٰ مادة، فنقصت قدراته نتيجة ابتعاده عن حقيقته الإلهية، ولا بد من التطور ليعود إلىٰ حالته الأصلية «الوعي المطلق» عبر اكتساب المزيد من الطاقة وتعلم الاستخدام الصحيح للعقل.

فالهدف الأهم والأخطر من هذه اكتساب هذه الطاقة هو الارتقاء بالوعي إلىٰ درجة تسمح للشخص بمعاينة المكانة التي يسعىٰ للوصول إليها، وهي الإحساس بوحدة الوجود والارتباط مع كلِّ موجود، وبخاصة الوحدة مع الروح الكونية، وهذه الخطوة اختيارية للإنسان من حققها صارت له القدرة علىٰ التدبير والإيجاد، وحصل علىٰ ما يريد[1]؛ لأنَّ هذه الطاقة لها قدرات هائلة، ومن خلال القدرة علىٰ استقطابها وتوجيهها يمكن للشخص خلق واقعه، والأقدار السيئة كالفقر والمرض نتيجة إهمالها، والتعيس لم ينتبه لأفكاره فضره تفكيره، فالجسم المادي عندهم يستقطب الطاقة، وأفكار الشخص بزعمهم لها تأثير في الترددات والاهتزازات الموجودة في الكون، فالتفكير هو الذي يحدد أقدار البشر، ويخلقها، (حيث يتم تبادل نبضات الذكاء بين جسم الإنسان والجسد الكوني الكبير الأوحد)[2]، والإنسان عندهم (كائن ترددي، في محيط ترددي، كلُّ فكرة تتذبذب، كلُّ فكرة تبعث إشارة)[3]، فالفكرة لها القدرة علىٰ التجسد، وإذا خرجت من الإنسان رده الكون إليه بشكل مماثل، والفكرة الإيجابية تجذب ما يشبهها والسلبية تجذب ما يشبهها، فأقدار الإنسان من تفكيره، لأنَّ الوجود عندهم من تجليات الوعي، أو لأنَّ الوجود

(١) ينظر: الفكر الشرقي القديم، جون كولر (ص٩٩)، وأسرار الحياة، أوشو (ص١٥٢)، والحلول الروحية، ديباك تشوبرا (ص١٦، ٣١، ١٩٢، ٢١٣، ٢١٧).

(٢) القوانين الروحية، ديباك شوبرا (ص٤).

(٣) أسال تعط، استر وجيري هكس (ص٦٤).

الحقيقي في الذهن لا في الخارج.

ولهذا استخدمت هذه الفلسفة في شفاء الأمراض، وعلاج الحالات النفسية والاجتماعية وغيرها، لكنَّ الهدف الأهم منها هو الوصول إلىٰ وعي يسمح للإنسان بالإحساس بالوحدة والارتباط بين كلِّ موجود[1].

وهذه الفلسفة تتوافق إلىٰ حد كبير مع معتقدات غلاة الصوفية في الفناء والاتحاد ووحدة الوجود، ولهذا استهوتهم هذه الأفكار الشرقية لما تتضمنه من المعتقدات والأهداف الباطنية المألوفة عندهم[2]، فروجوا لها في المجتمعات الإسلامية، وفسروها بما يظهر عدم تعارضه مع عقيدتهم في الإله، فزعموا أنَّها طاقة عظيمة خلقها الله في الكون، وجعل لها تأثيرًا علىٰ حياتنا، وصحتنا الجسدية والنفسية، وروحانياتنا وعواطفنا وسائر أقدارنا، وحرفوا معاني النصوص الشرعية لتتوافق مع هذه الفلسفة، بينما يبقىٰ المصدر الرئيس لتلقي هؤلاء لمفردات الفلسفة وتفاصيلها هو الكتب الهندوسية والبوذية والطاوية[3][4].

ويزعم بعض المروجين لفلسفة الطاقة أنَّها طاقة علمية محسوسة، ثابتة في الفيزياء الحديثة

---

(١) ينظر: التطبيقات المعاصرة لفلسفة الاستشفاء الشرقية، د. هيفاء الرشيد (ص٤٥٩).

(٢) ينظر: أسرار الطاقة، حكم الزمان (ص٢٠، ٢١).

(٣) الطاوية: عقيدة قديمة عرفتها بلاد الصين، ما تزال موجودة إلىٰ اليوم، تنقسم لفلسفة وديانة، ترجع بداية الكون في الفلسفة الطاوية إلىٰ (الطاو) الذي لم يخلق الموجودات، لكنَّه انفصل وتجزأ ودخل في كلِّ الموجودات، فهو فاعل بلا إرادة، منه تولدت كلُّ الموجودات، وهو في كلِّ مكان، كائن مطلق لا اسم له ولا صفة، والهدف الأسمىٰ في الفلسفة الطاوية هو التوحد مع هذا الـ (طاو)، مما يدل علىٰ أنَّها فلسفة تقوم علىٰ وحدة الوجود. ينظر: حركة العصر الجديد، هيفاء الرشيد (ص٦٩)، والفلسفة الشرقية، محمد غلاب (ص٢٣٣).

(٤) ينظر: أسرار الطاقة، حكم الزمان (ص١٥٧، ١٥٩).

داخل الذرات، أو أنَّها الطاقة الكهرومغناطيسية المتولدة من الجسم البشري من خلال حركة الأيونات في الخلية[1].

غير أنَّ هذا الزعم لا دليل عليه، وما يذكرونه من صفاتها، وآثارها، يناقض تمامًا ما يذكر عن الطاقة الثابتة في العلوم المحسوسة، تقول د. هيفاء الرشيد:

«ومن تأمل الفلسفة «المؤسلمة» لم يجد بينها وبين الفلسفة الأصلية فرقًا - ولا حتىٰ في المصطلحات- غير أنَّه قد أضيفت إلىٰ النسخة «الإسلامية» معاني الخلق والتكوين»[2].

ومحاولتهم هذه من قبيل الكذب والتدليس وتحريف النصوص الذي عرفت به الباطنية، وعلماء الفيزياء لا يعترفون بهذه الطاقة المسماة «الطاقة الكونية»، لأنَّها غير الطاقة التي درسوها، كما لا يعترف بها علماء الدين، إذ لا دليل علىٰ وجودها في نصوص الشرع، وليست هي الطاقة المجازية التي يقصد بها الهمة، أو القوة أو قوة الإيمان، والحق أنَّها طاقة فلسفية معروفة في الفكر الباطني الحديث ترجع أصولها إلىٰ الفلسفة الشرقية.

أقسام الطاقة:

تنقسم «الطاقة الكونية» عند أصحابها إلىٰ طاقة إيجابية وطاقة سلبية[3]، توجد الإيجابية في الحب والسلام والطمأنينة ونحوها، وتوجد السلبية في الكره والخوف والحروب ونحوها، فيطلبون من كلِّ الناس - مسلمين وغيرهم- تصفية نفوسهم والعالم كلِّه من «الطاقات السلبية»

(١) ينظر: قانون الجذب، مايكل جيه (ص٢، ١٧، ٥٧، ٦٨)، واسأل تعط استروجيري (ص٦٤)، وقانون الجذب، صلاح الراشد (ص٤٨).

(٢) التطبيقات المعاصرة لفلسفة الاستشفاء الشرقية (ص٢٢٤).

(٣) ينظر: أعمدة اليوغا الثمانية، غطاس الحكيم (ص٢٠٠)، وقوة التفكير، إبراهيم الفقي (ص٦٧).

عن طريق القضاء علىٰ الكره والخوف، والقضاء علىٰ مسبباتها من النَّقد والجدال والحروب حتىٰ لو كانت جهادًا في سبيل الله[1].

حكم الاعتقاد بفلسفة الطاقة الكونية:

مما سبق يتضح أنَّ هذه الفلسفة تقدح في أصول الدين والتوحيد بأنواعه: الربوبية، والألوهية، والأسماء والصفات، فلا يجوز الاعتقاد بها، فهي انحراف عن دين الإسلام مبني علىٰ عقيدة منحرفة ضالة في أصل الكون، والحياة، وخالقها.

* * *

المبحث الأول

تعريف قانون الجذب

المقصود بهذا القانون أنَّ الفكرة الموجودة في عقل الإنسان تؤثر بذاتها، فتخلق الأحداث التي تقع في الكون[2]، فالإنسان هو الذي يخلق قدره ولا دخل للإله أو غيره فيه.

يقول مايكل جيه في تعريف هذا القانون: «يجذب المرء إلىٰ حياته كلَّ ما يكرس له انتباهه وطاقته وتركيزه، سواء كان سلبيًا أم إيجابيًا»[3].

---

(١) ينظر: وقفات مع الفكر العقدي الوافد، فوز كردي (ص٧٤).

(٢) ينظر: كتاب السر، روندا بايرن (ص٦، ٧)، واسأل تعط، استروجيري هكس (ص٥٠)، وقوة عقلك الباطن، جوزيف ميرفي (ص٢١)، والقوانين الرحية السبع للنجاح، ديباك تشوبرا (ص٨)، والقوة الخفية للعقل الباطن، جيمس فان فليت (ص١٦)، وقانون الجذب، صلاح الراشد (ص١٢)، وlight on the Spiritual lows -Diana Cooper Alittl (ص١، ٢).

(٣) قانون الجذب، مايكل جيه (ص٢٠).

شرح التعريف:

قانون الجذب أثر من آثار الاعتقاد بوحدة الوجود[1]، فالعالم المشهود عند أهل الوحدة وهم، وهو مجرد انعكاس للوجود الحقيقي الذي يعبرون عنه بـ«الوعي»، ومن ثَمَّ يكون التغيير في الوعي عن طريق التفكير والتركيز سبب في تجلي تلك الأفكار وظهورها في الواقع[2]، وبذلك يكون الإنسان خالق أقداره بإرادته أو تركيزه[3].

وهم يصرحون بأنَّ الإنسان لا يخلق فعله فقط، بل يخلق قدره كلَّه، فالإنسان يستطيع بفكرته المجردة أن يجذب له وللكون كلِّه ما يريد من الخير أو الشر من غير عمل، وقد يضرُّ نفسه بجذب الشر لها، يصف مايكل جيه الكون بأنَّه: «ليس ذكيًا ولكنَّه مطيع، فهو لا يميز إن كانت الذبذبات التي ترسلها نافعة لك أو مضرة»[4]، فعندهم أنَّ الكون لا يميز إن كنت تريد الشيء أو لا تريده[5].

والفكرة عندهم لها تردد، وهي تنطلق من عقل الإنسان علىٰ شكل قوة مغناطيسية، فتجذب من خير الكون وشره مما هو علىٰ نفس الموجة، فمن يفكر تفكيرًا إيجابيًا فإنَّه يطلق موجة ذات

---

(١) وهذا مصرح به في كتاب السر (ص١٧٥) كما سيأتي، وينظر: الدماغ الخارق، ديباك تشوبرا ورودولف، (ص٢٣٤، ٢٤٣)، وقانون الجذب، صلاح الراشد (ص٢٩وما بعدها).

(٢) ينظر: أرض جديدة، إكهارت تولي (ص٢٤٥).

(٣) ينظر: الحلول الروحية، ديباك تشوبرا (ص٢١٦ وما بعدها)، وأستطيع أن أرىٰ بوضوح الآن، واين داير (ص٩١)، وقانون الجذب، استر وجيري (ص٥٣، ٦٩، ٧٦).

(٤) ذكر ذلك في موقعه، ذكرت ذلك د. هيفاء الرشيد في كتاب التطبيقات المعاصرة لفلسفة الاستشفاء الشرقية (ص٤٩١)، وينظر: قوة العقل الباطن، جوزيف ميرفي (ص١٧٨).

(٥) ينظر: السر (ص١٣، ١٤)، والقوة الخفية للعقل الباطن، جيمس فان فليت، (ص٩)، وقانون الجذب استروجيري (ص٦٩).

تردد إيجابي تجذب إليه الخيرات![1]

وليس المقصود من العبارات السابقة المعنىٰ المجازي أو أنَّ الأمر مجرد تحفيز، أو دعوة للتفاؤل، أو التفكير بإيجابية، بل المقصود عين الحقيقة التي ظهرت من مستوىٰ عميق وجوهري للفهم[2].

فالكون عندهم ليس مادة في حقيقته، المادة وهم وشيء ظاهري فقط، والكون طاقة ووعي وتيارات تتغير بمجرد الملاحظة والتفكير[3].

ويزعمون أنَّ هذا القانون قانون كوني محايد، مثل قانون الجاذبية الأرضية[4]، وأنَّ كلَّ شيءٍ يحدث في الحياة فإنَّ صاحبه هو الذي قام بجذبه عن طريق الصور التي احتفظ بها في عقله، أي ما فكر فيه، فما يدور في عقل شخص ينجذب له[5].

كيفية تطبيق قانون الجذب:

جاء في كتاب السر[6] أنَّ التدريب علىٰ تطبيق هذا القانون يتم بثلاثة أمور:

---

(١) هذا المعنىٰ يتكرر كثيرًا في كتاب السر انظر مثلًا: (ص٧، ١١، ٣٣، ٥٦)، وينظر: القوة الخفية للعقل الباطن، جيمس فان فليت، (ص٢٩)، وAlittle light on the Spiritual lows -Diana Cooper، (ص٢٠، ٢٣).

(٢) ينظر: كتاب السر، روندا بايرن، (ص٢٠، ٢١).

(٣) ينظر: حركة العصر، هيفاء الرشيد (ص٤٥١)، والثيوصوفيا، مريم عنتابي (ص١٨١)، قانون الجذب مايكل جيه (ص١٧)، وقوة العقل الباطن، جوزيف ميرفي (ص٩٢).

(٤) ينظر: السر (ص٢٧، ٤٣)، والقوة الخفية، جيمس فان فليت (ص٤٦).

(٥) ينظر: السر (ص٤).

(٦) المرجع السابق (ص٤٧)، وقريب منه ما ذكره مايكل جيه في قانون الجذب (ص٧٧)، واستر وجيري في اسأل تعط (ص٨٩).

الخطوة الأولىٰ: اطلب، أي اسأل.

ويقصدون بالطلب تحديد ما تريده بالتفكير فيه أو تمنيه، ولا يشترط أن تنطق به، فمجرد التفكير والتمني كافٍ لذلك، وهم يرون أنَّ الشخص في هذه المرحلة يوجّه طلبه للكون، أو لله عند من يقول بهذا القانون من المسلمين.

يقول صاحب كتاب القوة الخفية للعقل الباطن: «كلُّ ما تحتاجه هو أن تتحدث إليه - أي عقلك الباطن - كما تتحدث مع أيِّ شخص آخر، وبالطبع فمن الحكمة أن تقوم بهذا وأنت بمفردك، وإلا اعتبرك الناس مجنونًا علىٰ أقل تقدير....إذا شعرتُ بشيء من عسر الهضم، فسأعطي تعليمات إلىٰ عقلي الباطن بأن يخبر معدتي بأن تهدأ وتتصرف بطبيعية»[1]!.

والعقل الباطن بالمعنىٰ الفلسفي له عدة معان، منها أنَّه مرادف للوعي[2]، فهو كالإله عندهم، وهو بزعمهم قوة تحول الأفكار إلىٰ واقع، وما علىٰ الإنسان سوىٰ تزويده بما يريد، ليجذبه فيتجلىٰ ويكون محسوسًا بعد أن كان مجرد فكرة[3].

الخطوة الثانية: آمن، أي ثق بأنَّ ما تريده سيأتيك.

فمن يريد تطبيق هذا القانون عند هؤلاء يجب أن يثق تمامًا بأنَّ ما أراده سيأتيه، وأن يؤمن بذلك، ويعيش وكأنَّ هذا الشيء عنده بالفعل[4].

---

(١) القوة الخفية، جيمس فان فليت (ص٣١، ٣٢)، وينظر نحوه (ص٤٢).

(٢) ينظر: حركة العصر، هيفاء الرشيد (ص٣٦١)، ومقال العقل الباطن لنفس المؤلفة في موقع صيد الفوائد http://www.saaid.net/Minute/632.htm

(٣) ينظر: قوة العقل الباطن، جوزيف ميرفي (ص٣٦، ٦٠، ٨٦)، والقوة الخفية للعقل الباطن، جيمس فليت (ص٩، ٢٣وما بعدها).

(٤) ينظر: السر، روندا بايرن (ص٤٩)، واسأل تعط (ص٦٨).

الخطوة الثالثة: تلق، أي استقبل.

وهذه الخطوة عندهم أهم الخطوات، فبعد أن تطلب طلبك، وتؤمن به، لابد أن تكون مهيأً لاستقباله حتىٰ يتحقق، وتتهيأ لذلك الاستقبال بالشعور بالفرح والحب، فتعلو ذبذباتك وتصبح موافقة لذبذبات طلبك، فتجذبه إليك، فالشبيه يجذب شبيهه[1].

***

المبحث الثاني
الجذور العقدية لقانون الجذب

قانون الجذب الفكري عقيدة قائمة علىٰ فلسفة وحدة الوجود الهندوسية، وأنَّ الإنسان تجسيد للإله[2]، والبوذية التي تتبنىٰ العديد من العقائد الهندوسية تقول بعقيدة وحدة الوجود[3].

فالاتجاه الفلسفي في الهندوسية يقرر هذه العقيدة، وهذا الاتجاه للخواص من الكهنة والرهبان، أمَّا عامة الناس في هذه الديانات فهم وثنيون لا يفهمون هذه الفلسفة.

والبراهمان في الهندوسية: هو المطلق الفرد الذي يرتكز عليه الوجود كلُّه، وهو الذي يظهر للبشر بشكل الكون الذي يرونه حولهم[4]، وعند الحديث عن أصل الكائنات تقول مصادرهم المقدسة: إنَّ الإله الأكبر ظهر بمادة التكوين وأراد أن يخلق خلقًا من ذاته، وأنَّ الروح الكوني

---

(١) ينظر: القوة الخفية، جيمس فان فليت (ص٦٨)، واسأل تعط، استر وجيري هيكس (ص٦٧)، وقانون الجذب، صلاح الراشد (ص١٤).

(٢) ينظر: الفكر الشرقي القديم، جون كولر (ص٥٥).

(٣) ينظر: البوذية، عبد الله نومسوك (ص١٢٩، ١٤٦).

(٤) حركة العصر الجديد، هيفاء الرشيد (ص٦٦).

تشكل بالشكل الإنساني[1].

وفي البوذية يوصف بوذا بصفات تشبه البراهمان، وتذكر مصادرهم المقدسة أنَّ الكون وحدة متصلة متماسكة لا انفصال بين أجزائها[2].

وفي الفلسفة الطاوية الصينية يسمىٰ المبدأ الأول «الطاو» وهو عندهم: «مبدأ الأشياء، جوهرها، طبيعتها الذاتية»[3]، «هو القوة السارية في الموجودات وهو يستقر في صميم الفلك، داخل الفلك وليس خارجه»[4].

وفي العصر الحديث انتقلت هذه الفلسفات إلىٰ الغرب، لعدة أسباب منها: الاحتلال الإنجليزي للهند، وانتشار الترجمة، وفتح باب الهجرة إلىٰ الغرب فظهرت بدايات الفكر الباطني الحديث الذي تبنىٰ الديانات الشرقية، وأظهرها للناس في قالب جديد يناسب العقلية الغربية.

يقول ديباك شوبرا في كتابه القوانين الروحية وهو يتحدث عن القانون الأول، قانون الوحدة: «عندما ندرك أنَّ ذاتنا الحقيقية هي إحدىٰ الطاقات الكامنة المحضة ننتظم في صف واحد مع القدرة التي تكشف عن كلِّ شيء في الكون وتظهره»[5].

ويقول إكهارت تولي: «أنت تشعر بالألوهية في كلِّ مخلوق»[6]، «في البداية صار الواحد عشرة آلاف»[7].

---

(١) ينظر: اليهودية والمسيحية وأديان الهند، محمد الأعظمي (ص٦١٠، ٦١٢).

(٢) البوذية، عبد الله نومسوك (ص١٦٧).

(٣) كتاب التاو، ترجمة ودراسة هادي العلوي (ص١٥).

(٤) المرجع السابق (ص١٧).

(٥) القوانين الروحية، ديباك شوبرا (ص٣١).

(٦) قوة الآن، إكهارت تول (ص١١٣).

(٧) المرجع السابق (ص١١٩).

وفي كتاب السر: «إنَّنا جميعا متصلون، ونحن جميعًا كيان واحد»[1].

ويقول صلاح الراشد في كتابه قانون الجذب: «الطاقة الموجودة في الكون وراء كل شيء»[2]، وأنَّ هذه الاكتشافات من فيزياء الكم لا بد أن تغيرنا لأنَّها هي من يحدد «مجموعة من الاعتقادات الفكرية والعقدية»[3]؛ لأنَّ «الكون شبكة عنكبوتية متصلة»[4].

وقد تبنىٰ الترويج لهذا الفكر في الغرب عدة جهات منها:

جمعية تأسست في مدينة نيويورك عام ١٨٧٥م، تبنت نشر العقائد الباطنية وهي «جمعية الثيوصوفي»[5] التي كانت ترىٰ أنَّ تحقيق الخلاص لا علاقة له بالعقيدة أو العمل، وإنَّما بالوصول إلىٰ مستوىٰ عال من «الوعي»[6]، وأعلنت أنَّها ستكشف لعامة الناس الأسرار التي احتفظ بها البشر الأنانيون، وأنَّها ستتولىٰ تعليم الناس هذه الأسرار والمعارف المقدسة[7]، ثم روجت لما سموه «قوانين كونية» زعموا أنَّ معرفتها والوعي بها، يمكن الإنسان من الوصول لما يريده، ومن هذه القوانين «قانون الجذب»[8]. ولما جاء القرن العشرين لم يعد لهذا الفكر الثيوصوفي وجود بارز، لكنَّ بعض أفكاره وجدت عند حركة عرفت باسم «حركة الفكر الجديد» التي ظهرت في الولايات المتحدة الأمريكية، وكانت تعتقد أنَّ للبشر قدرات هائلة وأنَّ قدر الإنسان مرهون

---

(١) السر (ص١٧٥).

(٢) قانون الجذب، صلاح الراشد (ص٤٨).

(٣) المرجع السابق (ص٥٠).

(٤) المرجع السابق (ص٥٥).

(٥) ينظر: الثيوصوفيا، مريم عنتابي (ص٥٨).

(٦) ينظر: حركة العصر، هيفاء الرشيد (ص٤٢).

(٧) ينظر: الثيوصوفيا، مريم عنتابي (ص٥٧).

(٨) ينظر: المرجع السابق (ص١٨٥).

بفكره وعقله[1].

ثم جاءت «حركة العصر الجديد» فجددت ما جاءت به الحركات السابقة من عقائد، منها: القول بوحدة الوجود، والسعي لعودة الإنسان لطبيعته الإلهية[2].

فالتسمية بـ«قانون الجذب» ليست جديدة كما يظن البعض، بل هي تسمية دارجة في كتابات الباطنيين الغربيين منذ مائة عام.

ومن هؤلاء البريطانية «آني بيزنت» Annie Besant ١٨٤٧ -١٩٣٣م مؤسِّسة «الكلية الهندوسية المركزية»، وراعية الفرع البريطاني للتنظيم الماسوني "Le Droit Humain" في مستهل القرن العشرين.

وأصحاب هذا القانون منذ ذلك الوقت يؤكدون علىٰ أنَّ كلَّ من أنجز شيئًا مهمًا في حياته، أو بلغ مستويات عالية من النجاح في الحياة، قد طبق هذا القانون[3].

ولما انتشرت الدورات التدريبية، وكان منها دورات البرمجة اللغوية العصبية التي بدأت عام ١٩٧٧م[4] أحيت هذا القانون، تقول د. فوز كردي: «البرمجة اللغوية العصبية تشكل البوابة للدخول في الدورات الأخرىٰ التي تعتمد فلسفة الطاقة الكونية المزعومة»[5].

وممن كتب عن قانون الجذب:

١ - روندا بايرن الأسترالية في كتاب «السر» the secret.

وكتاب «القدرة» The power.

---

(١) ينظر: حركة العصر، هيفاء الرشيد (ص٤٦)، والثيوصوفيا، مريم عنتابي (ص٥٠).

(٢) ينظر: حركة العصر، هيفاء الرشيد (ص٢٠١، ٢٩٢).

(٣) ينظر: السر (ص٤).

(٤) ينظر: البرمجة اللغوية العصبية، كارول هاريس (ص١٤).

(٥) المذاهب الفلسفية (ص٤٦).

و«السحر» The magic.

و«بطل» Hero.

ومما جاء في كتاب السر: «إنَّ أفكارك ومشاعرك تصنع حياتك....إنَّك تمتلك القدرة علىٰ تغيير أيِّ شيء، ذلك لأنَّه لا أحد سواك يختار لك أفكارك»(١).

و«روندا بايرن» تنتمي لحركة الفكر الجديد، التي يؤمن أصحابها بمجموعة من المبادئ الميتافيزيقية – أي الغيبية غير المحسوسة – المختصة بطرائق العلاج، وتطوير الذات، وتأثير الفكرة في الماديات، وكتاب (السر) يدور حول هذه المفاهيم، ويروج لها، وله انتشار واسع علىٰ المستوىٰ العالمي، وقد ترجم إلىٰ اللغة العربية، لكنَّ ترجمته حرفت ألفاظه، وتم تغيير كثير من معانيه ليكون مقبولًا في المجتمعات الإسلامية(٢).

يؤكد كتاب «السر» أنَّنا الخالقون لكوننا، وأنَّ كل أمنية نريد خلقها ستتجلىٰ في حياتنا(٣)، ومن ذلك ما جاء في الكتاب: «كلُّ شيء في حياتك فأنت من قمت بجذبه إلىٰ حياتك»(٤)، «تذكر أنَّك مغناطيس تجذب إليك كلَّ شيء»(٥).

٢ – جوزيف ميرفي في كتاب «قوة عقلك الباطن» حيث يقول:

«سوف يعلمك هذا الكتاب الطريقة العلمية التي تستطيع بها أن تنزع الغطاء عن عالم القوة

---

(١) السر (ص٣٦).

(٢) للمقارنة بين النسخة الأصلية والترجمة العربية يراجع كتاب خرافة السر، العجيري، (ص٨٦ وما بعده).

(٣) ينظر الحديث عن فلسفة هذا القانون في المبحث الثالث، وكتاب السر في عدة مواضع مثل (ص٢١، ٢٥، ٣٢، ٦٦، ١٧٥).

(٤) المرجع السابق (ص٤).

(٥) المرجع السابق (ص٥٦).

المطلقة الذي بداخلك لكي تتمكن من الحصول علىٰ ما تريد في حياتك.... وكيف يتسنىٰ لك إخراج الإلهام، والحكمة الكامنة في داخلك»[1].

«كلُّ شيء تعتبره حقيقيًا وتؤمن بواقعيته فإنَّه سيتحقق»[2].

«أنت تستطيع من خلال الخيال المنظم والموجه أن تصبح صديقًا لمعظم المفكرين العلماء والموهوبين في كلِّ العصور»[3].

٣ - أستر هيكس أسترالية ألفت عدة كتب باللغة الإنجليزية، تتحدث عن هذه الفلسفة من جوانب متعددة، وستأتي بعض أقولها عند الحديث عن فلسفة هذا القانون.

٤ - صلاح الراشد[4]، في كتابه «قانون الجذب» وهو من أكبر المروجين لهذا القانون في العالم العربي، وقد شرح هذا القانون عبر إصداراته الصوتية والمرئية والمقروءة، يقول في كتاب

---

(١) قوة عقلك الباطن (ص١٧، ١٨).

(٢) المرجع السابق (ص١٦٣).

(٣) المرجع السابق (ص١٧٨).

(٤) صلاح صالح الراشد: كويتي، يرأس مجلس إدارة مركز الراشد للتنمية البشرية منذ عام ١٩٩٦م، يذكر في موقع المركز أنَّ رسالته تتركز علىٰ تعليم فنون الحياة الروحانية، والعقلية، والجسدية، وله أنشطة متعددة غير هذا المركز، من أهمها: تقديم مواد مقروءة، ومسموعة، ومرئية من إعداده في أكاديمية إلكترونية اسمها: الأكاديمية الدولية للتنمية الذاتية، تركز أنشطته علىٰ نشر فكر (حركة العصر الجديد) أخطر الحركات الباطنية المعاصرة، تسعىٰ هذه الحركة لنشر صور حديثة مطورة لديانات قديمة، وتروج لتأليه الذات.

تصفح موقع مركز الراشد للتنمية البشرية: http://www.alrashed.net

وموقع الأكاديمية الدولية للتنمية الذاتية: http://www.iacademypd.com

وينظر في بقية أنشطته: حركة العصر الجديد، هيفاء الرشيد (ص٣٤٨، ٥٥٩).

«قانون الجذب»: «كن رقيقًا لطيفًا في مداعبة القدر، تودد له، إنَّ القدر يتفاعل مع العقل على المستوى العالي»[1].

ويقول أيضًا: «فكِّر في شخص بأستراليا أو بالأرجنتين الآن، فإنَّ طاقتك تصل له، طبعًا هذا الموضوع خطير لأنّ التفكير السلبي هذا ينقل أثرًا سلبيًا كذلك، فمثلاً مريض يفكر فيك قد ينقل لك التعب والضعف»[2].

* * *

المبحث الثالث

فلسفة قانون الجذب

قانون الجذب مبني على فلسفة وحدة الوجود الهندوسية، فالإنسان عندهم إله مقنع، إله في صورة جسد (وجود مطلق)، لكنَّه نسي أصله، ولهذا يذكر الفكر الباطني أنَّ غايته استخراج الشرارة الإلهية، والطاقات الكامنة في كلِّ إنسان، والارتقاء بوعيه ليدرك أنَّه في حقيقته إله ذو قدرات غير محدودة، فهذا جوهر الألوهية: الإمكانات غير المحدودة[3].

ومن هذه الإمكانات أنَّ ما يركز عليه الإنسان تتوجه له طاقته فتجذبه، وكلُّ ما يذكرونه من تعظيم للقدرات البشرية فهو راجع إلى الاعتقاد بالطبيعة الإلهية للإنسان[4].

---

(١) قانون الجذب، صلاح الراشد (ص١٣٣).

(٢) المرجع السابق، (ص٤٥).

(٣) ينظر: القوانين الروحية، ديباك شوبرا (ص١١، ١٧، ٢٤)، وأستطيع أن أرى بوضوح، واين داير (ص١٧، ٣٩، ٤٦، ٥٢، ٧٩)، واسأل تعط (ص٤٧، ٥١، ٥٥، ٢٠٦).

(٤) صرح بذلك كتاب السر في النسخة الأصلية (ص١٦٤)، وينظر: القوة الخفية للعقل الباطن، جيمس فان فليت (ص١، ٢٣).

جاء في كتاب السر:

«لعلك علىٰ الأرجح تجلس هناك متسائلًا ما هو السر؟.....إنَّنا جميعًا نعمل بطاقة لا نهائية واحدة، ونقود أنفسنا وفقًا للقوانين نفسها، إنَّ القوانين الطبيعية للكون علىٰ قدر كبير من الدقة بالدرجة التي تجعلنا لا نجد أيَّ مشقة في بناء سفن فضاء وتمكننا من إرسال البشر إلىٰ القمر، وضبط توقيت الهبوط بدقة الكسر من الثانية.

أينما كنت....يجب أن تعلم أنَّنا جميعًا نعمل وفقًا لطاقة واحدة، وقانون واحد، وهو قانون الجذب! السر هو قانون الجذب!»(١).

«كلُّ شيء هو طاقة، إنَّك مغناطيس للطاقة... يبزغ الكون من الفكر، نحن لا نصنع فقط مصيرنا الخاص، ولكن كذلك نصنع الكون.. إنَّنا جميعًا متصلون ونحن جميعًا كيان واحد»(٢).

وقد غيرت ترجمة كلمة «الخلق» في الكتاب في عدة مواضع وعبر عنها بما لا ينكره المؤمنون، وإلا فهي صريحة في النسخة الأصلية كقوله: «لديك إمكانيات الله وقوته لخلق عالمك»(٣).

يقول ديباك شوبرا في أول كتابه القوانين السبعة للنجاح: «الخلق بكليته، وكلُّ ما يوجد في العالم المادي إنَّما هو نتيجة لتحول المخفي إلىٰ ظاهر»(٤)، ويقول: «إنَّ مصدر الخلق بأكمله هو الوعي المحض.. الطاقة الكامنة المحضة تنشد الإفصاح عن الخفي لتجعله ظاهرًا للعيان، وعندما ندرك أنَّ ذاتنا الحقيقية هي إحدىٰ الطاقات الكامنة المحضة ننتظم في صف واحد مع

(١) السر (ص٤).

(٢) المرجع السابق (ص١٧٥).

(٣) النسخة الإنجليزية من كتاب السر (ص١٦٤)، نبه علىٰ هذا وترجمه الشيخ عبد الله العجيري في كتابه خرافة السر (ص٨٣).

(٤) القوانين السبعة (ص١١).

القدرة التي تكشف عن كلِّ شيء في الكون وتظهره للعيان»[1].

ويقول واين داير متحدثًا عن قوته: «كنتُ موجهًا من قبل قوة خفية...لا أستطيع تحديد تلك الشعلة...بيد أنَّي أعلم بالتأكيد أنَّها جزء من الإله»[2].

وفي كتاب اسأل تعط: «ستجد هاهنا سلسلة من العمليات ستساندك في إعادة الاتصال مع الجزء «اللامادي» من ذاتك وستساهم في تحقيق أيًّا كان ما ترغب فيه»[3]، «أنتم من يخلق واقعكم»[4]، «أنتم مخلوقات أبدية في هيئة جسدية»[5].

تقول د. هيفاء الرشيد: «وعلىٰ هذا القول الفاسد يكون الله ﷻ ليس سوىٰ وسيلة يحصل الإنسان من خلالها علىٰ ما يريد، ليس له إرادة ولا اختيار ولا حكمة يعطي علىٰ أساسها ويمنع، تعالىٰ الله عن هذا القول وتقدس»[6].

***

المبحث الرابع
القدرات المنسوبة لقانون الجذب

قدرات هذا القانون غير محدودة عند القائلين به فإنَّ كلَّ ما يحصل في هذا الكون من خير أو شر قد خلقته الأفكار، ومن فهم هذا القانون نال ما يريده في حياته من صحة، وسعادة، وثروة،

(١) القوانين السبعة (ص١٧).

(٢) أستطيع أن أرىٰ بوضوح الآن (ص٩٩).

(٣) أسأل تعط، استروجيري هكس (ص٤٧).

(٤) المرجع السابق (ص٥٣).

(٥) المرجع السابق (ص٥٥).

(٦) التطبيقات المعاصرة لفلسفة الاستشفاء الشرقية، هيفاء الرشيد (ص٤٩٠).

وحب، وزواج، وغيرها[1].

وفي كتاب السر قصص كثيرة لأحداث كان سببها هذا القانون، فرجل تزوج لأنَّه رسم نفسه مع نساء، وامرأة تزوجت لأنَّها تخيلت أنَّ لها زوجًا في بيتها وكانت تفسح المكان لسيارته وثيابه ونومه، ثم يقرر المسألة بقوله: «عندما تريد شريكًا لحياتك تأكد من أفكارك»[2]، والمرض والصحة من الأفكار أيضًا يقول الكتاب: «يحتبس المرض عن طريق الفكر...إذا كنت تشعر بوعكة طفيفة فلا تتحدث بشأنها، إلا إذا كنت تريد المزيد منها»[3]، وأمَّا من يريد بيع كتبه فما عليه إلا أن يكتب ورقة، يشاهدها كلَّ صباح، يحدد فيها المبلغ الذي يريده، كما في القصة التي يذكرها الكتاب فإنَّ المؤلف تمنىٰ مليون دولار فجاءته مباشرة كما فكر [4].

يقول جوزيف ميرفي في كتابه قوة العقل الباطن: «السر العظيم الذي يمتلكه الرجال العظماء في جميع العصور هو قدرتهم علىٰ الاتصال وإطلاق العنان لقوىٰ العقل الباطن، وأنت تستطيع أن تفعل مثلهم»[5]، وهذه القوة لقانون الجذب ليست نتيجة تعليم أو تدريب، ولذلك قال: «لست بحاجة لاكتساب هذه القوة، فأنت تمتلكها بالفعل، ولكنَّك في حاجة إلىٰ أن تتعلم كيف تستخدمها»[6] ثم يذكر أنَّ كلَّ ما يحتاجه هو اتباع التقنيات الموجودة في كتابه، وبعدها سيسري فيه إلهام يطلقه نور روحاني.

---

(١) ينظر: قانون الجذب، مايكل جيه (ص١٦)، والسر (ص٤٦، ٦٨)، وأستطيع أن أرىٰ بوضوح (ص١٨، ٢٨، ٣٩، ١٧١)، والحلول الروحية، ديباك شوبرا (ص١٦، ٣١، ٢١٧).

(٢) السر (ص١٢٣).

(٣) المرجع السابق (ص١٣٩).

(٤) المرجع السابق (ص٧٩).

(٥) قوة عقلك الباطن (ص٣٧).

(٦) المرجع السابق (ص٢٦).

ويقول واين داير إنَّه اكتشف قوة التفكير وقدرته علىٰ إنجاز معجزات علاجية[1].

ثم يتحدث عن العقل العالمي وأنَّه مندهش من طاقته السحرية الموجودة بداخله الآن ودائمًا[2].

ويذكر مؤلف كتاب القوة الخفية للعقل الباطن أنَّ تغيير التفكير يعالج الأمراض المزمنة والخطيرة كالسرطان والتهاب المفاصل والربو وأنواع الحساسية وضغط الدم وغيرها كثير[3]، وأنَّ ما يحتاجه الشخص هو أن يخبر عقله بما يريد فإذا أحس بسوء هضم فعليه أن يطلب من معدته أن تهدأ وتتصرف بطريقة طبيعية، وإذا أراد الاستيقاظ في ساعة معينة فلا حاجة للمنبه وإنَّما يخبر عقله فقط وسيستجيب لطلبه، ثم يقر بأنَّ هذا الفعل ينكره العقلاء فيقول: «علىٰ الشخص أن يفعل ذلك وهو مفرده وإلا اعتبره الناس مجنونًا علىٰ أقل تقدير»[4].

أمَّا إبراهيم الفقي فيعدد في كتابه «قوة التفكير» قدرات الفكر الخارقة التي لا يحدها شيء، فالفكر يسبب الأمراض «ولو تمارض الإنسان فإنَّ هذا المرض سيصبح حقيقة»[5].

وقانون الجذب ليس عندهم مجرد سبب قد يتخلف، وإنَّما هو قانون ثابت مثل قوانين الرياضيات والفيزياء[6].

وصلاح الراشد يقول عن قدرة هذا القانون علىٰ التأثير في ذرات الكون: «كلُّ نواة في الذرة التي هي في كلِّ الكون الذي نعيشه تتأثر بالفكرة»[7]، فهناك عقل جامع يؤمن به يستجيب الدعوات

---

(١) ينظر: أستطيع أن أرىٰ بوضوح الآن (ص١٨).

(٢) المرجع السابق (ص٩٨).

(٣) ينظر: القوة الخفية، جيمس فان فليت (ص١٢).

(٤) المرجع السابق (ص٣١، ٣٢).

(٥) قوة التفكير (ص٥٦).

(٦) قوة عقلك الباطن (ص٢٨).

(٧) قانون الجذب (ص٥١).

ويقضي الحاجات، وهو ما يعبر عنه بقوله: «تصعد إليه الأفكار، وتنزل منه الأوامر»[1].

وكلُّ هذا من أثر الفلسفة الشرقية فإنَّها تقول بإمكانية التحكم التام بالمستقبل، وهي نتيجة طبيعية لتحميل الإنسان المسؤولية الكاملة عما يحدث له من خير أو شر في الماضي والحاضر والمستقبل نظرًا لطبيعته الإلهية[2].

ويستخدم هذا القانون غالبًا في تدريبات البرمجة اللغوية العصبية بقصد إكساب المتدرب قدرات خارقة[3].

***

المبحث الخامس

أهم المآخذ على قانون الجذب

يعتقد المؤمنون أنَّ الله يقدر حياة الإنسان وغيره من الكائنات، وليس الكون أو القوىٰ الخفية، وأنَّ الإيمان بالقدر يستلزم الأخذ بالأسباب، والعمل، والتفاؤل، أمَّا النتائج فهي بقدر الله ومشيئته، قال تعالىٰ: ﴿ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴾ (الإنسان: ٣٠)، قال ابن كثير عند تفسير هذه الآية: «أي: لا يقدر أحد أن يهدي نفسه، ولا يدخل في الإيمان ولا يجر

(١) قانون الجذب (ص٢٩).

(٢) ذكرت ذلك د. هيفاء الرشيد في التطبيقات المعاصرة لفلسفة الاستشفاء الشرقية (ص٤٩٠)، وينظر: القوانين الروحية، ديباك شوبرا (ص١١، ١٧، ٣٠)، واسأل تعط، استروجيري هكس (ص٥٠).

(٣) ينظر: حركة العصر، هيفاء الرشيد (ص٤٤٣)، والتطبيقات المعاصرة لفلسفة الاستشفاء الشرقية (ص٤٩١).

لنفسه نفعًا، إلا أن يشاء الله»[1].

وكان ﷺ يحب الفأل ويأخذ بالأسباب.

أمَّا هذا القانون فعليه مآخذ كثيرة منها:

١ - في هذا القانون تقديس لقدرات الإنسان، واعتقاد أنَّه هو الذي يخلق قدره، وهذا شرك أكبر بالله تعالىٰ في ربوبيته.

٢ - قانون الجذب ينافي الإيمان بحكمة الله تعالىٰ فيما يصيب الإنسان من خير أو شر، فهو يربط قدر الإنسان بتفكيره فالمنعّم مغرور والمصاب مهموم، والحق أنَّ الله قد يمنع رزقه عن العبد ولو أخذ بالأسباب، فهو سبحانه خالق السبب والمسبب، ولا يؤثر سبب إلا بأمره، وأمره متعلق بحكمته ﷻ، فما يصيب المرء قد يكون ابتلاء له، قال تعالىٰ: ﴿إِن يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ ٱلْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُۥ ۚ وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَآءَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ (آل عمران:١٤٠)، وقد يكون عقوبة عاجلة علىٰ ذنب فعله وهذا خير له من العذاب في الآخرة، وقد يكون رفعة لدرجاته وإعلاء لذكره ومضاعفة لحسناته إذا صبر واحتسب.

وليس كلُّ الناس يصلحه الغنىٰ أو الصحة، فقد يكون الفقر لبعض الناس أنفع من الغنىٰ، والغنىٰ أنفع لآخرين، قال تعالىٰ: ﴿وَلَوْ بَسَطَ ٱللَّهُ ٱلرِّزْقَ لِعِبَادِهِۦ لَبَغَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَٰكِن يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَّا يَشَآءُ ۚ إِنَّهُۥ بِعِبَادِهِۦ خَبِيرٌۢ بَصِيرٌ﴾ (الشورىٰ:٢٧) أي: يرزقهم من الرزق ما يختاره مما فيه صلاحهم، وهو أعلم بذلك سبحانه.

٣ - مخالفته لآيات صريحة في القرآن الكريم منها قوله تعالىٰ: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا ٱسْتَيْـَٔسَ ٱلرُّسُلُ وَظَنُّوٓا۟ أَنَّهُمْ قَدْ كُذِبُوا۟ جَآءَهُمْ نَصْرُنَا فَنُجِّىَ مَن نَّشَآءُ ۖ وَلَا يُرَدُّ بَأْسُنَا عَنِ ٱلْقَوْمِ ٱلْمُجْرِمِينَ﴾ (يوسف: ١١٠)، يقول عبد الرحمن السعدي في تفسير الآية: «يخبر تعالىٰ أنَّه يرسل الرسل الكرام فيكذبهم

(١) تفسير ابن كثير (٤/ ٢٥٨).

القوم المجرمون اللئام، وأنَّ الله تعالىٰ يمهلهم ليرجعوا إلىٰ الحق، ولا يزال الله يمهلهم حتىٰ إنَّه تصل الحال إلىٰ غاية الشدة منهم علىٰ الرسل، حتىٰ إنَّ الرسل - علىٰ كمال يقينهم وشدة تصديقهم بوعد الله ووعيده - ربما أنَّه يخطر بقلوبهم نوع من الإياس، ونوع من ضعف العلم والتصديق، فإذا بلغ الأمر هذه الحال ﴿ جَآءَهُم نَصۡرُنَا فَنُجِّيَ مَن نَّشَآءُ ﴾ وهم الرسل وأتباعهم»[1].

ففي الآية الكريمة مخالفة صريحة لقانون الجذب، فالآية تدل علىٰ أنَّ النصر والفرج جاء الرسل ﷺ عند اليأس وضيق الحال.

وكذلك قوله تعالىٰ حاكيًا قول صاحب الجنة: ﴿ وَدَخَلَ جَنَّتَهُۥ وَهُوَ ظَالِمٞ لِّنَفۡسِهِۦ قَالَ مَآ أَظُنُّ أَن تَبِيدَ هَٰذِهِۦٓ أَبَدٗا ﴾ (الكهف: ٣٥).

قال ابن كثير في تفسير الآية: «ظن أنَّها لا تفنىٰ ولا تفرغ ولا تهلك ولا تتلف»[2].

فهذا صاحب الجنة كان يقول بأنَّ جنته لن تبيد ولن تفنىٰ، مغترًا بذلك حتىٰ إنَّه أنكر البعث، ومع ذلك هلكت، قال تعالىٰ: ﴿ وَأُحِيطَ بِثَمَرِهِۦ فَأَصۡبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيۡهِ عَلَىٰ مَآ أَنفَقَ فِيهَا وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا وَيَقُولُ يَٰلَيۡتَنِي لَمۡ أُشۡرِكۡ بِرَبِّيٓ أَحَدٗا ﴾ (الكهف: ٤٢)، يقول السعدي في تفسيره: «والإحاطة بالثمر يستلزم تلف جميع أشجاره، وثمارها، وزرعه»[3].

فدلَّ هذا علىٰ أنَّ تفكير الإنسان وأمنياته لا تجذب له شيئًا، ولا تحقق له مطلبًا كما يقول قانون الجذب، وهذا واضح في بيان بطلان هذا القانون.

٤ - مخالفة العلوم التجريبية وبديهيات العقل كما سيأتي.

***

(١) تفسير السعدي (ص٤٠٧).

(٢) تفسير ابن كثير (٣/ ٨٣).

(٣) تفسير السعدي (ص٤٧٧).

المبحث السادس
الحكم على قانون الجذب مع الاستدلال بالأدلة الشرعية والعقلية

يحرم الاعتقاد بهذا القانون لتضمنه جملة من المعتقدات المخالفة لأصول الاعتقاد، وهو فلسفة باطلة شرعًا وعقلًا.

أمَّا الأدلة الشرعية على بطلانه فهي:

١ - ما فيه من التعلق بالكون رغبة وسؤالًا، فهو بزعمهم الذي يستجيب الحاجات، ويلبي الرغبات، وهذا مخالف لتعلق القلب بالله ﷻ، فإنَّ الواجب أن تكون إليه الرغبة والتوجه، والسؤال والطلب، والتوجه إلى غيره فيما لا يقدر عليه إلا هو سبحانه من الشرك الأكبر.

٢ - هذا القانون مبني على عقيدة وحدة الوجود التي تقول بأنَّ الخالق والمخلوق شيء واحد، وأنَّ الإنسان هو الإله في جسد مادي تعالى الله عما يقولون، وهذا أعظم من كفر اليهود والنصارى[1].

٣ - معارضة هذا القانون لعقيدة القضاء والقدر، حيث يلزم منه أنَّ الله لم يكتب مقادير الخلائق ولا قدرها بعينها[2]، فهو موافق لقول غلاة القدرية الذين ينكرون القضاء والقدر ويزعمون أنَّ ما يقع في الكون لم يدخل في علم الله من قبل، ولم يسبق به كتاب ولا شك أنَّ الإيمان بالقضاء والقدر ركن من أركان الإيمان لا يصح إيمان العبد إلا به، كما أنَّ فيه موافقة لقول القدرية إنَّ الإنسان يخلق فعل نفسه.

٤ - يلزم على هذا الاعتقاد ترك العمل، والإعراض عن تحصيل الأسباب لنيل المطلوب،

---

(١) ينظر: فتاوى ابن تيمية (٢/ ١٣١).

(٢) النسخة الأصلية من كتاب السر (ص١٧٧)، وقانون الجذب، صلاح الراشد (ص٤٩).

والاتكال على الأماني والأحلام، وهذا مخالف للشرع، لأنَّ الله تعالىٰ أمر بالعمل والسعي في الأرض، ورتب الرزق علىٰ بذل الأسباب، وليس علىٰ الأماني والخيالات، قال تعالىٰ: ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا﴾ (الكهف: ١١٠). وقال تعالىٰ: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُواْ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ وَٱذْكُرُواْ ٱللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (الجمعة ١٠)، وقال تعالىٰ: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا فَٱمْشُواْ فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُواْ مِن رِّزْقِهِۦ وَإِلَيْهِ ٱلنُّشُورُ﴾ (الملك ١٥).

٥ – يترتب علىٰ هذا القانون إحياء جملة من العقائد الشرقية والفلسفات الوثنية، كفلسفة البوذيين والهندوس وغيرهم، وهذا ما يفسر احتفاء أصحاب هذه الملل والأديان بكتاب (السر) لما قام به من نشر لمبادئ هذه الأديان وترويج لها[1].

الردود العقلية علىٰ قانون الجذب:

مخافة قانون الجذب للعقل بينة، ومع أنَّ صلاح الراشد يطلب ممن يقرأ كتابه أن يقرأه بروحه وعقله وجسده، إلا أنَّه يطلب منه بعد ذلك أن يكون ساذجًا بمعنىٰ الكلمة في تلقي المعلومة والتطبيق![2]

ومعنىٰ السذاجة في اللغة العربية أن تكون قليل النباهة، تنخدع بسهولة.

ويمكن تفصيل مخالفة هذا القانون للعقل في أمور:

١ – أنَّ هذا القانون يستلزم جملة من المتناقضات، فلو افترضنا تعارض تفكير شخصين، فما الذي سيحدث في الكون؟ فعلىٰ سبيل المثال لو أراد الزوج مولودًا ذكرًا واحدًا، وأرادت

(١) ينظر: موقع الإسلام سؤال وجواب، المشرف العام الشيخ محمد المنجد، حول كتاب «السر» و«قانون الجذب». https://islamqa.info/ar/112043

(٢) ينظر قانون الجذب (ص١١).

الزوجة أنثىٰ، فإمَّا أن يتحقق مرادهما، وهذا محال لاستحالة الجمع بين النقيضين، أو أن يتحقق مراد أحدهما، أو أن لا يتحقق مراد أحد منهما، وعلىٰ الاحتمالين الأخيرين يبطل قولهم باطراد تحقق المراد بهذا القانون(١).

٢ - قد ذكر طلال عيد العتيبي وهو عضو هيئة التدريس بكلية الدراسات التكنولوجية بجامعة الكويت في مدونته جملة من الردود العلمية علىٰ قانون الجذب وهذا اختصار لما ذكره:

أ - قانون الجذب لا يسمىٰ قانونًا بالمفاهيم العلمية، لأنَّ القانون: هو القواعد النظرية التي تصف كيفية حدوث أمر ما اعتمادًا علىٰ صحة التجارب المختبرية دون وجود تجربة خاطئة ولو مرة واحدة.

وبناء قانون فيزيائي مقبول في الأوساط العلمية يجب أن يتم وفق منهجية علمية منضبطة، وأيُّ خلل قد يشوب المنهجية يرجع سلبًا علىٰ صحة القانون، والإشكالات الموجودة في هذا القانون تجعل من غير المقبول علميًا أن يأخذ ما يسمىٰ «قانون الجذب» شكل قانون، فهو مجرد خزعبلات.

ب - قانون الجذب كما يدعي أصحابه يقوم علىٰ ثلاث مفاهيم فيزيائية وهي:

أ - الطاقة.

ب- الذبذبات.

جـ- الجذب.

وبالرد علىٰ هذه المفاهيم يسقط هذا القانون(٢):

---

(١) ينظر: حركة العصر الجديد، هيفاء الرشيد (ص٣٠٩).

(٢) هذه المعلومات الفيزيائية معروفة عند الفيزيائيين، مذكورة في الكتب التي توجه للمبتدئين ينظر: فيزياء تمهيدية، عادل الحفظي.

١ - الطاقة:

أمَّا الطاقة فتعريفها العلمي هو: المقدرة علىٰ القيام بشغل يحدث تغييرًا، لا نعلم ماهيتها ولا جوهرها، ولكن نرىٰ أثرها في التحولات من شكل إلىٰ آخر[١] (طاقة حركية، طاقة وضع،...).

أمَّا أصحاب قانون الجذب فيرون أنَّ هذه الطاقة الموجودة في الإنسان هي ذبذبات، وهذه الذبذبات تختلف باختلاف المشاعر والأفكار، وكلما ارتفعت الطاقة في الجسم كان ذلك أفضل، وأنَّها قابلة للقياس بأجهزة معينة، وأنَّها نوعان طاقة سالبة وموجبة.

ومن الناحية العلمية فإنَّ الطاقة واحدة، لا توجد طاقة سلبية أو إيجابية، وإنَّما تستعمل هذه الإشارات للتمثيل الرياضي فقط[٢]، فنرمز مثلًا للطاقة الداخلة للجسم بـ(+) والخارجة منه بـ(-)، والعكس كذلك صحيح، لذلك فإنَّ تغيير الإشارات لا يضر في المدلول الفيزيائي.

وأمَّا قولهم: نستطيع قياس طاقة جسمك بجهاز معين.

فإنَّ الطاقة لا تقاس كما تقاس الكتلة، ولكنَّ الطاقة تقاس بقياس نسبي لمرجعية معينة، فالطاقة الحركية مثلًا تعتمد علىٰ الكتلة والسرعة، والسرعة تتنوع بحسب مرجعيتها، حتىٰ وإن حددنا المرجعية فإنَّنا لا نستطيع قياس الطاقة لجسم ما إلا فقط من خلال حسابات رياضية تقوم علىٰ قياسات مختبرية أخرىٰ، لذا لا يمكن من خلال جهاز معين قياس طاقة إنسان وهو مجموع طاقات مختلفة، معقدة في بعضها بدون مرجعية متفق عليها.

أمَّا قولهم بأنَّ رفع مستوىٰ طاقة الجسم أفضل له، فإنَّه من المعلوم بالضرورة أنَّ ارتفاع الطاقة يؤدي إلىٰ عدم استقرار واضطراب مؤقت للجسم، فمن يقول: إنَّ ارتفاع الطاقة للجسم جيد، كمن يقول: إنَّ ارتفاع درجة حرارة الجسم (الحرارة طاقة) أمر جيد.

---

(١) ينظر: فيزياء تمهيدية (ص٦٦).

(٢) ينظر: المرجع السابق (ص٨٣، ٩٣).

٢ - الذبذبات:

أمَّا الذبذبات: فهي ترددات موجية تفسر ما لدىٰ بعض الأجسام من مرونة فهي جزء من تكوين القوىٰ أو الطاقة وليست أمرًا منفصلًا قائمًا بذاته.

وقول أصحاب قانون الجذب: ارفع مستوىٰ ذبذباتك ترتفع طاقتك.

فغير صحيح فليس بالضرورة أن تنتج الترددات العالية طاقة عالية، فما يؤثر في الطاقة هو التردد، وسعة التردد، فقد توجد ترددات منخفضة لكنَّ طاقتها عالية لأنَّ سعة ترددها عالية.

وقولهم: إنَّ ذبذباتك تجذب الأشياء.

ادعاء باطل علميًا، فالذبذبات ليس لها خاصية الجذب، كما أنَّها ليست منفصلة بذاتها بل هي جزء من تكوين القوىٰ الفيزيائية.

ومما قالوه: إنَّ ذبذبات السعادة والغنىٰ عالية، وذبذبات الحزن والفقر منخفضة، والحب هو الأعلىٰ في الذبذبات، وجميع هذه المشاعر لها قياس معين.

وللرد عليهم نقول بأنَّ هذه الأمور كلها عبارة عن مشاعر وأمور معنوية لا مادية ولا جسم لها، فكيف يكون لها ترددات معينة؟ وكيف يمكن قياسها تجريبيًا؟ فكل ما قالوه من العبث الذي لا يمت للعلم بصلة.

٣ - الجذب:

أمَّا من ناحية الجذب، فأنواع الجاذبية الفيزيائية نوعان هما:

الجاذبية الكونية: وهي التي تتسبب بها الكتل الضخمة جدًا مثل الأرض والشمس والكواكب والنجوم.

والجاذبية الأخرىٰ هي الجاذبية الكهرومغناطيسية وهي اختلاف الشحنات الموجبة والسالبة[1].

(١) ينظر: فيزياء تمهيدية (ص٦٧، ٨٠).

أمَّا أصحاب قانون الجذب فيقولون: إنَّ الإنسان يجذب الأشياء!

ونرد عليهم بأنَّ الإنسان ليس له كتلة ضخمة حتىٰ يجذب له الأشياء، وانجذابه للأرض سببه كتلة الأرض الضخمة.

أمَّا إذا أثبت أحدهم رياضيًا أنَّ هناك قوة جذب ضئيلة بين شخصين طبقًا لمعادلة نيوتن في الجاذبية، فنقول له: إنَّ الوسط المادي بين الشخصين مثل الهواء، لديه مقاومة تلغي هذه القوة الضئيلة جدًا، هذه من ناحية الجاذبية الكونية.

أمَّا الجاذبية الكهرومغناطيسية فإنَّ شحنة جسم الإنسان الكلية متعادلة «لا سالبة ولا موجبة»، وليس له القدرة علىٰ جذب الأشياء هذه الحالة، كحالة الخشب التي لا تتأثر بوجود مغناطيس.

فالذبذبات والطاقة وكتلة الإنسان ليس لها خاصية الجذب، وليس للإنسان شحنة كهربائية فيجذب، فقولهم: إنَّ الإنسان يجذب الأشياء. مغالطة كبيرة لا أساس لها من الصحة[1].

٣ - ومن الردود العقلية ما استقر في أذهان العقلاء أنَّ الاعتماد علىٰ الأماني والأحلام خراب البلاد، وتعطل مصالح أهله، وإهدار ما أنجزته البشرية خلال قرون من معارف وعلوم وحضارات، إذ مقتضىٰ هذه النظرية، أنَّ المريض لا يطلب الدواء ولا يحتاج إليه، والناس لا يحتاجون إلىٰ مهندسين وبنائين وعمال، فما علىٰ المحتاج إلا أن يفكر تفكير إيجابيًا فيما يريد، ثم يطلب من الكون - عياذًا بالله - تحقيق مراده، دون عمل أو بذل[2].

٤ - أصحاب هذه الدعوىٰ يتناقضون حين يقولون للمريض المشرف علىٰ الموت لا تتوقف عن الدواء والعلاج، وإلا فمقتضىٰ فكرتهم ترك التداوي وإغلاق المستشفيات، وتحويل

(١) ينظر: مقال الرد العلمي علىٰ خرافة قانون الجذب والذبذبات والطاقة، طلال عيد العتيبي، في مدونته http://4talal.blogspot.com وهي مذكورة في موقع سبيلي الإلكتروني http://www.sabeily.com.

(٢) ينظر: موقع الإسلام سؤال وجواب، سؤال: حول كتاب السر وقانون الجذب.

كليات الطب إلىٰ مقاعد للتفكير والاسترخاء لطلب الأماني والأحلام أو ما يسمونه الأفكار الإيجابية، وقس علىٰ هذا غيره من الأعمال؛ فظهر بهذا أنَّها دعوة مصادمة للعقل، مخالفة للحس، لا تستقيم عليها حياة الناس(١).

٥ - وقد سئل علماء وفيزيائيون عن قانون الجذب فأنكروه ووصفوه بأنَّه: خرافة، وكلام فارغ، وهراء كمي، وفيزياء كم متصوف، وزيف علمي، وثرثرة نفسية روحية، وانتصار للتسويق والسحر، وخيال طفولي، ومن اتبع حرفية خطواته عرض نفسه لخطر الموت من غير داع، إلىٰ غيرها من الأوصاف التي ذكرها مؤلف كتاب خرافة السر منسوبة لأصحابها(٢).

* * *

المبحث السابع
شبهات قانون الجذب في العالم العربي والرد عليها

هذه بعض الشبهات التي روجها بعض القائلين بهذا القانون من المسلمين ظانين أنَّه لا يخالف الشرع، وأنَّ الدين يحث عليه، مع بيان الرد عليها:

الشبهة الأولىٰ:

قالوا: إنَّ قانون الجذب من باب الفأل، والتفكير الإيجابي، والرجاء، وحسن الظن بالله تعالىٰ، وهذا أمر مطلوب في الدين، فالرسول ﷺ كان يحب الفأل ويحث عليه، وأنَّ التفاؤل بالخير يستجلبه، وهذا مفهوم قانون الجذب - كما يزعمون - ويستدلون بحديث: **(تفاءلوا بالخير تجدوه)**.

---

(١) ينظر: خرافة السر (ص٧٥ وما بعدها).

(٢) المرجع السابق (ص٦٨ وما بعدها).

وقد يستدل بعضهم بالحديث القدسي[1] الذي قال فيه ﷺ: (**قال الله ﷻ: أنا عند ظن عبدي بي، فليظن بي ما شاء**)[2]، فزعموا أنَّ معناه أنَّ الله عند ظن العبد، فإن ظن به الخير حصل له، وإن ظن به الشر حصل، فلا أثر للسعي والعمل.

الرد علىٰ هذه الشبهة:

أمَّا حديث: (تفاءلوا بالخير تجدوه) فهو من الأحاديث المكذوبة الموضوعة، ولا يعرف له وجود في دواوين الإسلام بل لم يورده من صنف في ذكر الأحاديث الموضوعة من أهل العلم، فالظاهر أنَّه من الموضوعات العصرية، وعليه فيحرم نسبته إلىٰ النبي ﷺ.

قال الشيخ ابن باز ﷺ: «لا أعلم له أصلًا»[3].

وأمَّا قولهم إنَّ معنىٰ قانون الجذب التفاؤل، فقبل الرد علىٰ هذه الشبهة لابد من بيان معنىٰ الفأل في الشرع كما جاءت به النصوص وبينه العلماء.

الفأل في الشرع:

سئل رسول الله ﷺ ما الفأل؟ فقال: (**الكلمة الصَّالحة يسمعها أحدكم**)[4].

فالفأل: «ما يسر به الإنسان ويستبشر به عَرَضًا، وهي طبيعة بشرية ليس لها علاقة بإقدام المرء أو إحجامه»[5].

---

(١) مثل صلاح الراشد، قانون الجذب (ص٦٤، ٧٧)، وإبراهيم الفقي، قوة التفكير (ص٥٢).

(٢) رواه أحمد (٣/ ٤٩١)، والدارمي (٢٧٣١)، والحاكم (٤/ ٢٤٠)، وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وصححه الألباني في صحيح الجامع (٤٣١٦).

(٣) موقع الشيخ ابن باز: https://binbaz.org.sa/fatwas/16248

(٤) متفق عليه رواه البخاري برقم (٥٧٥٥)، ومسلم برقم (٢٢٢٣).

(٥) الفأل المفترىٰ عليه، هيفاء الرشيد (ص٢).

وبهذا التعريف تتضح مخالفة قانون الجذب لمعنىٰ الفأل، فقانون الجذب لابد فيه من قصد التفكير وتعمده، وهذا التعمد خطوة أساسية لحصول المطلوب، والفأل الذي كان يعجب النبي ﷺ، هو سرور واستبشار عرضي لا يُتعمد، أمَّا قانون الجذب فهو متعمد تُقام الدورات لأجل تعلمه، وتؤلف فيه الكتب(١).

كما أنَّ التفاؤل الذي بمعنىٰ الرجاء لا يكون إلا بعمل، فالرجاء الصادق يصحبه سعي وأخذ بالأسباب، أمَّا قانون الجذب فهو تفكير دون عمل.

ومثله الرجاء وإحسان الظن بالله ﷻ، فإنَّهما متعلقان بالعمل، قال تعالىٰ: ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا﴾ (الكهف: ١١٠).

وحسن الظن بالله متعلق بالأعمال القلبية وبصفات الله ﷻ، أمَّا قانون الجذب فهو متعلق بالقدر(٢).

فاستدلالهم بالحديث القدسي علىٰ قانون الجذب لا حجة فيه،، فإنَّ حسن الظن بالله سبب من أسباب تحصيل المنفعة كما أنَّ سوء الظن سبب من أسباب امتناعها، وكلُّ ذلك واقع تحت تقدير الله ﷻ، ولا علاقة لذلك بأيِّ طاقة، أو ترددات، أو مغناطيس كما في قانون الجذب، فحسن الظن بالله من جنس التوكل والدعاء، وهي من العبادات القلبية والأسباب المشروعة التي جعلها الله تعالىٰ سببًا لنيل المطلوب، ولا يعني ذلك استقلالها بحصول المطلوب.

ومن ظن أنَّه ينال أمانيه بلا عمل فهو مغرور، مخادع لنفسه، وهذا من تسويل الشيطان، لا من إحسان الظن بالله.

ومن قرأ كتب رؤوس الباطنية التي تشرح هذا القانون وتبينه يجدهم يتحدثون عن طاقة

---

(١) ينظر: الفأل المفترىٰ عليه، هيفاء الرشيد (ص١٤).

(٢) ينظر: المرجع السابق (ص١٠، ١٤).

وموجات تختلف عن مجرد توقع الخير، ومنهم من صرح أنَّه شيء غير التفكير الإيجابي ففي كتاب الدماغ الخارق: «لا نتحدث عن التفكير الإيجابي هنا...نحن نشجع نمط حياة يربط اتصال العقل مع الجسد علىٰ نحو أعمق»(١).

الشبهة الثانية:

الاستدلال بقوله تعالىٰ: ﴿ مَّآ أَصَابَكَ مِنۡ حَسَنَةٖ فَمِنَ ٱللَّهِۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٖ فَمِن نَّفۡسِكَۚ وَأَرۡسَلۡنَٰكَ لِلنَّاسِ رَسُولٗاۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدٗا ﴾ (النساء ٧٩) علىٰ أنَّ ما يصيب الإنسان من السيئات فهي بسببه وهو من اجتذبها إليه(٢).

وللرد علىٰ هذه الشبهة يقال:

ليس لأحد أن يفسر القرآن برأيه وهواه دون الرجوع إلىٰ تفسير العلماء وفهم السلف الصالح، وقد قالوا في معنىٰ الآية: ما أصابك يا محمد من خصب ورخاء وصحة وسلامة فبفضل الله عليك وإحسانه إليك، وما أصابك من جدب وشدة فبذنب أتيته عوقبت عليه، والخطاب للنبي ﷺ والمراد أمته(٣).

ولو كانت المصائب كما يزعمون لا تنزل علىٰ المتفائلين لما كان الأنبياء عليهم السلام أشد الناس بلاءً إذ هم أكثر الناس تفاؤلًا، عَنْ سَعْد بن أبي وقاص رضي الله عنه قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ، أَيُّ النَّاسِ أَشَدُّ بَلاءً؟ قَالَ: (الأَنْبِيَاءُ، ثُمَّ الأَمْثَلُ فَالأَمْثَلُ، فَيُبْتَلَىٰ الرَّجُلُ عَلَىٰ حَسَبِ دِينِهِ، فَإِنْ كَانَ دِينُهُ صُلْبًا اشْتَدَّ بَلاؤُهُ، وَإِنْ كَانَ فِي دِينِهِ رِقَّةٌ ابْتُلِيَ عَلَىٰ حَسَبِ دِينِهِ، فَمَا يَبْرَحُ الْبَلاءُ بِالْعَبْدِ حَتَّىٰ يَتْرُكَهُ يَمْشِي عَلَىٰ الأَرْضِ مَا عَلَيْهِ خَطِيئَةٌ)(٤).

---

(١) الدماغ الخارق، ديباك شوبرا، ورودولف إ.تانزي (ص٢٧٢).

(٢) ينظر: قانون الجذب، صلاح الراشد (ص٦٤).

(٣) تفسير الطبري (٨/ ٥٥٨)، ومعالم التنزيل للبغوي (١/ ٤٥٤).

(٤) أخرجه الترمذي في السنن وصححه، باب ما جاء في الصبر علىٰ البلاء، حديث رقم (٢٣٩٨)،=

والآية رد عليهم ففيها بيان أنَّ الخير والشر كلَّه من عند الله ﷻ وحده، قال تعالىٰ: ﴿ وَإِن تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُواْ هَـٰذِهِۦ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ ۖ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُواْ هَـٰذِهِۦ مِنْ عِندِكَ ۚ قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ ۖ فَمَالِ هَـٰٓؤُلَآءِ ٱلْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا ﴾ (النساء ٧٨)، ومعناها أنَّ ما أصابك من حسنة، فمن الله هو الذي تفضل به عليك، وهداك لها وأعانك عليها، وهو المتفضل الجواد الكريم، وقد سبق بها القدر، وما أصابك من سيئة من معصية أو غيرها؛ فمن أسباب نفسك من معاصيك، أو تساهلك وعدم أخذك بالأسباب الشرعية، وقد سبق في علم الله أنَّها تقع، فإذا سرق مالك لأنَّك ما فعلت ما ينبغي من حراسته، فأنت السبب وإن كانت بقدر سابق، ولكنَّها بأسبابك، ولهذا قال بعدها: ﴿ قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ ﴾، يعني بقدر الله، لكنَّ الطاعة من فضله، والمعصية من أسباب تفريطك [1].

الشبهة الثالثة:

استدلوا بقوله تعالىٰ: ﴿ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ ﴾ (الشعراء ٨٠)، يقولون: نسب الخليل المرض إليه، لأنَّه هو الذي اجتذبه.

وللرد عليهم يقال:

إنَّ إبراهيم عليه السلام أسند المرض إلىٰ نفسه تأدبًا، وإن كان عن قدر الله وقضاؤه وخلقه.

وفي الآية دليل عليهم، فلم نسب إبراهيم عليه السلام الشفاء إلىٰ الله ﷻ إذا كان الإنسان قادر علىٰ جلب الخير والشر لنفسه؟ ألا يقدر علىٰ جذبه بنفسه كما في هذا القانون؟ يقول الله ﷻ حاكيًا قول إبراهيم عليه السلام: ﴿ ٱلَّذِى خَلَقَنِى فَهُوَ يَهْدِينِ ﴿٧٨﴾ وَٱلَّذِى هُوَ يُطْعِمُنِى وَيَسْقِينِ ﴿٧٩﴾ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ ﴿٨٠﴾ وَٱلَّذِى يُمِيتُنِى ثُمَّ يُحْيِينِ ﴾ (الشعراء ٧٨ - ٨١)، فالخلق والهداية، والإطعام والسقاية،

=وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة برقم (١٤٣).

(١) ينظر تفسير البغوي (٢/ ٢٥٢)، وتفسير ابن كثير (٢/ ٢٦٤).

والمرض والشفاء، والإماتة والإحياء كلها واقعة بتقدير الله ﷻ لها داخلة تحت مشيئته تعالىٰ، يقول القرطبي في تفسيره: «قال: مرضت رعاية للأدب، وإلا فالمرض والشفاء من الله»[1].

الشبهة الرابعة:

استدلالهم بأحاديث ضعيفة، أو لا أصل لها مثل استدلالهم بحديث: (**البلاء موكل بالمنطق**).

وصلاح الراشد يذكر أنَّ سند الحديث لا يصح إلا أنَّ معناه صحيح[2]، واستدل بقصة نبي الله يعقوب عليه السلام لما فقد يوسف عليه السلام، وأنَّه لم يعد بسبب لغته فلما غيرها وقال: عسىٰ الله أن يأتيني بهم جميعًا، رجع له كل أولاده!

الرد علىٰ هذه الشبهة:

وللرد علىٰ ذلك يقال إنَّ الروايات الضعيفة لا تقوم بها حجة لضعفها وعدم ثبوتها، فلا حاجة للرد عليها.

وأمَّا مقولة البلاء موكل بالمنطق فمقصد العقلاء بها: ألَّا يعجلَ المرءُ علىٰ نفسه بالكلام فيكونَ فيه هلاكُه، أو يوافق ساعةَ استجابة فيصادف قولُه قدَرًا سبق في عِلم الله ﷻ، ففيه التحذير من سرعة النطق بغير تثبُّتٍ؛ خوفَ بلاءٍ لا يُطيق دفعه[3].

وأمَّا قوله عن يعقوب عليه السلام أنَّه هو من جذب الشر لنفسه فهي من الجرأة علىٰ مقام الأنبياء عليهم السلام، وإلا فهل يظن عاقل أن يعرف صلاح الراشد والفلاسفة القدماء قانون الجذب، ولا يعرفه نبي من أنبياء الله مؤيد بالوحي؟

---

(١) تفسير القرطبي (١٣/ ١١٠).

(٢) ينظر: قانون الجذب، صلاح الراشد (ص٦٧).

(٣) ينظر: البلاء موكل بالمنطق (دراسة عقدية)، د. هيفاء الرشيد، ففيه رد مفصل.

الشبهة الخامسة:

تذرعهم بالمنافع التي حصلت لهم بعد تطبيقهم هذا القانون، وقولهم: ثبت نفع هذا القانون بالتجربة، ومقصودهم: ربط أحداث معينة بأسباب متوهمة، وهي هنا «قانون الجذب» لمجرد التوالي أو الاقتران في ترتيب حدوثها(١).

الرد علىٰ هذه الشبهة:

وللرد علىٰ هذه الشبهة لابد من بيان أنَّ الأسباب المقبولة شرعًا نوعان:

١ - الأسباب الشرعية: وهي كلُّ سبب ثبت في الكتاب أو السنة، وهذه الأسباب لا تدرك إلا بالنصوص الشرعية.

٢ - الأسباب الكونية: وهي كلُّ سبب طبيعي مباح ثبت نفعه قدرًا(٢).

وقانون الجذب ليس سببًا كونيًا أو شرعيًا، إذ لم يستوف شروط أيٍّ منها، والاقتران، أو التوالي بين ظاهرتين، لا يعني أنَّ السابقة منهما سبب لحدوث اللاحقة، فعلىٰ تقدير حصول المطلوب بعد تطبيق قانون الجذب أحيانًا فإنَّ هذا لا يعني ثبوت سببيته بل إنَّ ذلك له أسباب منها:

- أن يكون ابتلاء لإيمانهم واختبار من الله ﷻ.
- وقد يكون دعاء مضطر، ودعاء المضطر مجاب بإذن الله تعالىٰ.
- وقد تكون مجرد مصادفة.

---

(١) ينظر: كتاب قوة التفكير، إبراهيم الفقي (ص٩٠)، فهو مملوء بقصص النجاح بعد تطبيق قانون الجذب.

(٢) ينظر: إعلام الموقعين، ابن القيم (ص٢٦٢)، والتوسل أنواعه وأحكامه، محمد ناصر الدين الألباني (ص١٨).

- وقد يكون من تزيين الشيطان للباطل فيظهره نافعًا.
- وقد تكون هذه المنافع غير صادقة، لكنَّهم يكذبون لترويج باطلهم.

ومن أمثلة ما يتحقق من النفع الظاهر بعد الأسباب الباطلة ما جاء عن زينب امرأة عبد الله بن مسعود ﷺ أنَّه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (**إنَّ الرقىٰ والتمائم والتولة شرك**) قالت قلت له: لم تقول هذا، وقد كانت عيني تقذف فكنت أختلف إلىٰ فلان اليهودي يرقيها، فكان إذا رقاها سكنت. فقال: إنَّما ذاك من الشيطان، كان ينخسها بيده، فإذا رقاها كفَّ عنها، إنَّما كان يكفيك أن تقولي كما قال النبي ﷺ: (**أذهب البأس رَبَّ الناس، اشف أنت الشافي، لا شفاء إلا شفاؤك، شفاء لا يغادر سقمًا**)[1].

والمقصود أنَّ التجربة الشخصية ليست دليلًا علميًا، وثبوت صحة قانون ما لابد له من دليل علمي، يرتكز علىٰ أسس علمية صحيحة ثابتة، والتجربة الشخصية ليست كذلك.

ثم إنَّ مقياس النفع عند المسلم لا يطلق علىٰ مجرد النفع الدنيوي، وإنَّما يشمل عدم الضرر الديني، وهذا لا ينطبق علىٰ النفع الحاصل -بزعمهم- من قانون الجذب.

والمنفعة العاجلة لا تُعد دليلًا علىٰ الإباحة، فقد تحصل بالمعاصي والمحرمات مثل الربا والسحر والزنا.

وما أكثر الذين جربوا قانون ولم يحصلوا شيئًا، بل إنَّ هذا هو المتوقع، فالنتائج تحتاج إلىٰ سعي وعمل، فالسماء لا تمطر ذهبًا ولا فضة، وقد ذكر صلاح الراشد أنَّ مما ورده من الاعتراضات علىٰ هذا القانون أنَّهم لم يستفيدوا منه شيئًا.

---

(١) رواه أبو داود برقم (٣٨٨٣)، وابن ماجه برقم (٣٥٣٠)، وأحمد (١/ ٣٨١)، قال أحمد شاكر في مسند أحمد (٥/ ٢١٩): «إسناده حسن»، وقال الألباني في السلسلة الصحيحة برقم (٢٩٧٢): «إسناده صحيح».

ورد علىٰ هذا الاعتراض بأنَّه تعلم من التجارب أمورًا كثيرة، وعدل النقص الوارد في بعض تطبيقاته[1]، وأنَّه في كتابه قانون الجذب قد تجاوز التقصير، كما أنَّه في طور التطوير كذلك!

وبهذا ثبت بطلان هذا القانون بالشرع والعقل، والحمد لله رب العالمين.

* * *

الخاتمة

الحمد لله الذي أعان علىٰ كتابة هذا البحث، وأسأله سبحانه أن يجعله خالصًا لوجهه، وأن ينفع به، وقد كان أهم النتائج والتوصيات التي خرج بها:

١ – أنَّ قانون الجذب الذي روجت له الحركات الباطنية المعاصرة ليس اختراعًا جديدًا؛ فالفلسفة التي يقوم عليها حول الإله، والإنسان، والكون ترجع إلىٰ أقدم الفلسفات المعروفة وهي الفلسفة الشرقية، وإلىٰ ديانات مصرية قديمة، وما فعلته هذه الحركات هو التدليس والتلبيس علىٰ غير المتخصصين بتقديم قانون الجذب بصورة مبسطة، وزخرفته بمصطلحات علمية موهمة.

٢ – قانون الجذب فيه تقديس لقدرات الإنسان، واعتقاد أنَّه هو الذي يخلق قدره، وهذا شرك أكبر بالله تعالىٰ في ربوبيته.

٣ – لا يجوز الاعتقاد بوجود الطاقة الكونية؛ لأنَّها مخالفة لأصول الدين.

وأنواع التوحيد الثلاثة: الربوبية، والألوهية، والأسماء والصفات، فهي عقيدة منحرفة ضالة في أصل الكون، والحياة، وخالقها.

٤ – أنَّ المصطلحات العلمية التي يذكرها أصحاب هذا القانون من: طاقة، وموجات،

(١) قانون الجذب، صلاح الراشد، (ص٨٩).

وترددات، وجذب، وغيرها، لها معان باطنية، تختلف عما يعرفه علماء الفيزياء وغيرها من فروع العلم المادي الحديث، وقد صرح كثير من علماء هذه العلوم التجريبية أنَّه لا علاقة لهم بهذه العلوم المزيفة.

التوصيات:

١ - يوصي البحث بتربية النشء علىٰ مهارات التفكير السليم، والتحري، وعدم تصديق أيِّ دعوىٰ دون دليل، وأخذ العلم من أهله.

٢ - كما يوصي بتضافر الجهود لبيان معنىٰ هذا القانون وزيفه، ومخالفته لأصول الاعتقاد، وبعده عن العلم الصحيح بكلِّ السبل، ويوصي البحث وزارات التعليم، والصحة، والإعلام، ومؤسسات التدريب، وكلَّ من له علاقة بهذا الأمر بمحاربة كلِّ أشكال نشر هذا الشرك، والزيف، ونشر الوعي بين كافة فئات المجتمع، وبيان خطر هذه الفلسفات وحقيقتها، ومنع ترويجها وتطبيق العقاب علىٰ من يخالف ذلك.

وصلىٰ الله علىٰ نبينا محمد، وعلىٰ آله، وصحبه، ومن تبعهم بإحسان إلىٰ يوم الدين، والحمد لله رب العالمين.

* * *

قائمة المصادر والمراجع

(١) أرض جديدة. تولي، إكهارت، ترجمة: سامر أبو هواش، د.ط، د.م: كتاب إلكتروني في موقع مجلة الابتسامة، د.ت.

(٢) أسأل تعط. هكس، استر وجيري، ترجمة: محمود عيسىٰ ونوار العبد الله، ط١، بيروت: دار الخيال، بيروت، ٢١٠٧م.

(٣) أسرار الطاقة. حمره، حكم الزمان، د.ط، دمشق: دار نور المعارف، دمشق، ٢٠٠٥م.

(٤) أعمدة اليوغا الثمانية. الحكيم، غطاس، ط١، د.م: د.ن، ٢٠٠٢م.

(٥) البلاء موكل بالمنطق، الرشيد، هيفاء بنت ناصر بن عبدالله، مجلة العلوم الشرعية بجامعة الأمير سلطان بالرياض، العدد المنشور به البحث: النشر الإلكتروني، رقم النشر: (٠٨٣٠١٨١١٠).

(٦) البوذية. نومسوك، عبد الله، ط١، الرياض: أضواء السلف، ١٤٢٠هـ.

(٧) التاو، تسه، لاوتسه تشوانغ، ترجمة ودراسة: هادي العلوي، ط١، لبنان: دار الكنوز الأدبية، ١٩٩٥م.

(٨) تلبيس إبليس. ابن الجوزي، أبو الفرج، د.ط، الإسكندرية: دار ابن خلدون، د.ت.

(٩) تفسير القرآن العظيم. ابن كثير، إسماعيل بن عمر، ط٣، مصر: المكتبة التجارية، ١٣٧٦هـ.

(١٠) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنّان. السعدي، عبدالرحمن بن ناصر، تحقيق: محمّد زهري النجّار، د.ط، الرياض: الرئاسة العامّة لإدارات البحوث العلميّة، د.ت.

(١١) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري. محمد بن جرير، (تفسير الطبري)، تحقيق: محمود شاكر، ط٢، د.م: مكتبة ابن تيمية تصويرًا من نسخة دار المعارف الأصلية، د.ت.

(١٢) الجامع لأحكام القرآن. القرطبي، محمد بن أحمد، ط٣، د.م: د.ن، د.ت.

(١٣) خرافة السر. العجيري، عبد الله صالح، ط١، الرياض: د.ن، ١٤٣٠هـ.

(١٤) الدماغ الخارق. شوبرا، ديباك، ورودولف، إ.تانزي، ترجمة: محمد ياسر وجمانة الأخرس، ط١، لبنان: دار الخيال، ٢٠١٤م.

(١٥) كتاب السر. تجميع بايرن، روندا، ط٥، الرياض: مكتبة جرير، ٢٠١٥م.

(١٦) سنن ابن ماجه. ابن ماجه، محمد بن يزيد، د.ط، القاهرة: دار الحديث، د.ت.

(١٧) سنن أبي داود. أبي داود، سليمان بن الأشعث، د.ط، بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت.

(١٨) سنن الترمذي. الترمذي، محمد بن عيسىٰ، ط٢، مصر: مطبعة الحلبي، ١٣٩٨هـ.

(١٩) سنن الدارمي. الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن، طبع بعناية محمد أحمد دهمان، د.ط، د.م: دار إحياء السنة النبوية، د.ت.

(٢٠) صحيح الجامع الصغير وزيادته. الألباني، محمد ناصر الدين، د.ط، د.م: المكتب الإسلامي، د.ت.

(٢١) صحيح مسلم. مسلم، أبو الحسن مسلم بن الحجاج، د.ط، تركيا: المكتبة الإسلامية، د.ت.

(٢٢) فتح الباري بشرح صحيح البخاري. ابن حجر، أحمد بن علي، د.ط، بيروت: دار المعرفة، د.ت.

(٢٣) فتح المجيد بشرح كتاب التوحيد. آل الشيخ، عبدالرحمن بن حسن، تحقيق: الوليد الفريان، ط١٢، الرياض: دار ابن الأثير، د.ت.

(٢٤) الفرق بين الفرق. البغدادي، عبد القاهر، د.ط، بيروت: دار المعرفة، د.ت.

(٢٥) فضائح الباطنية. الغزالي، أبو حامد، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، د.ط، الكويت: مؤسسة دار الكتب الثقافية، د.ت.

(٢٦) الفأل المفترىٰ عليه. الرشيد، هيفاء بنت ناصر، موقع البيضاء.

(٢٧) الفكر الشرقي القديم. كولر، جون، ترجمة: يوسف كامل حسين، د.ط، الكويت: عالم المعرفة، ١٩٩٥م.

(٢٨) الفلسفة الشرقية. غلاب، محمد، د.ط، القاهرة: د.ن، ١٩٣٨م.

(٢٩) فيزياء تمهيدية. الحفظي، عادل، د.ط، د.م: المؤسسة العامة للتعليم الفني والتدريب المهني، د.ت.

(٣٠) القاموس المحيط. الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، ط٨، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٦هـ.

(٣١) قانون الجذب. الراشد، صلاح، ط٣، د.م: مكتبة قرطبة، ١٤٣٦هـ.

(٣٢) قانون الجذب. لوسيير، مايكل جيه، د.ط، د.م: مرفوع على موقع الميديافاير، د.ت.

(٣٣) القوة الخفية للعقل الباطن. ك.فان فليت، جيمس، ط١، الرياض: مكتبة جرير الرياض، ٢٠١٥م.

(٣٤) قوة العزيمة. داير، واين، ط٢، الرياض: مكتبة جرير، ٢٠٠٨م.

(٣٥) قوة عقلك الباطن. ميرفي، جوزيف، ط١، الرياض: مكتبة جرير، ٢٠١٥م.

(٣٦) المال وقانون الجذب. هيكس، استير وجيري، ترجمة: محمود عيسى، ونوار العبد الله، ط١، لبنان: دار الخيال، ٢٠١٧م.

(٣٧) مجموع فتاوى. ابن تيمية، أحمد بن عبد السلام، ط١، الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤١٩هـ.

(٣٨) مجموع الفتاوى الشرعية في حكم البرمجة اللغوية العصبية وتطبيقات الطاقة الكونية. السالم، خلود الشويش، د.ط، د.م: د.ن، د.ت.

(٣٩) المستدرك. الحاكم، محمد بن عبدالله، د.ط، بيروت: دار المعرفة، د.ت.

(٤٠) مسند الإمام أحمد. الشيباني، أحمد بن محمد بن حنبل، ط٣، مصر: دار المعارف، ١٣٦٨هـ.

(٤١) المسند. الشيباني، أحمد بن محمد بن حنبل، شرح: أحمد محمد شاكر، د.ط، مصر: دار المعارف، ١٣٧٧هـ.

(٤٢) معالم التنزيل. البغوي، الحسين بن مسعود، تحقيق: محمّد النمر، وعثمان جمعة، وسليمان الحرش، ط١، الرياض: دار طيبة، ١٤٠٩هـ.

(٤٣) معجم مقاييس اللغة. ابن فارس، أحمد، تحقيق: عبد السلام هارون، د.ط، د.م: دار الفكر، ١٣٩٩هـ.

(٤٤) اليهودية والمسيحية وأديان الهند. الأعظمي، محمد، ط٧، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٣٧هـ.

المواقع الإلكترونية والمجلات:

(١) الإسلام سؤال وجواب، إشراف الشيخ محمد المنجد، حول كتاب السر وقانون الجذب: (https://islamqa.info/ar/112043).

(٢) موقع سبيلي الإلكتروني، الرد العلمي علىٰ خرافة قانون الجذب والذبذبات والطاقة، طلال عيد العتيبي. ومغالطة الأسباب المتوهمة وقانون الجذب، رامي عفيفي: (http://www.sabeily.com).

(٣) الفكر العقدي الوافد ومنهجية التعامل معه، د.فوز كردي، السر وقانون الجذب: (http://www.alfowz.com/topic.php?action=topic&id=92).

المراجع الأجنبية:

(1) ALittle Light on the Spiritual Lows -Diana Cooper Finhorn Press - Scotland,UK-2012.

(2) Annie Besant, Karma (The Theosophical Publishing House, 1895, [3rd Ed, 1905])

(3) The Secret Book, Rhonda Byrne - World Languages: Official Store for The Secret. Store.thesecret.tv

(4) New Age Spirituality: An Assessment: 150 - edited by: Duncan S. Ferguson

❋ ❋ ❋

BIBLIOGRAPHY

(1) A Little Light of the Spiritual Lows – Diana Cooper – Findhorn Press – Scotland, UK – 2012.

(2) Aa'midat Al-Yoga Ath-Thamaniyah, (The Eight Yoga Pillars), Al-Hakeem, Ghattas, (n.d), (n.d), 1st ed., 2002.

(3) Ad-Dimaagh Al-Khariq, (The Incredible Mind). Shubra, Deback, and Rhodolf, A.Tanzi, translation: Muhammad Yasir and Jumanah Al-Akhras, Dar Al-Khayal, Lebanon, 1st ed., 2014.

(4) Al-Balaa Muwakkal bi Al-Mantiq, Ar-Rasheed, Haifa Bint Nasir Bin Abdullah, Journal of Shariah Sciences at Prince Sultan University Riyadh, the issue in which the research was published: electronic publication, no: (083018110).

(5) Al-Buthiyyah, (Buddhism), Numsuck, Abdullah, Adhwa As-Salaf, Riyadh, 1st ed., 1420AH.

(6) Al-Fa'al Al-Muftara Alaih, Ar-Rasheed, Haifa Bint Nasir, Al-Baidhaa website.

(7) Al-Falsafah Ash-Sharqiyyah, (Eastern Philosophy), Ghallab, Muhammad, (n.d), (n.d), Cairo, 1938.

(8) Al-Farq Bayn Al-Farq, (The Difference Between the Difference), Abdul Qahir, Dar Al-Maarifah, Beirut, (n,d), (n.d).

(9) Al-Fikr Ad-Dimashqi Al-Qadeem, (The Old Damascus Thought), Cohler, John, translation: Yusuf Kamil Husain, Aalam Al-Maarifah, Kuwait, (n.d) 1995.

(10) Al-Fikr Al-Aqadi Al-Wafid wa Manhajiyyat At-Taamul Mahu, Imported Theological Thought and Ways of Dealing With it, Dr Fawzi Kurdi, The Secret and Law of Attraction: (http://www.alfowz.com/topic.php?action=topic&id=92)

(11) Al-Jami li Ahkam Al-Quraan, Al-Qurtubi, Muhammad Bin Ahmad, 3rd ed., (n.d), (n.d).

(12) Al-Maal wa Qanun Al-Jathb, (Money and The Law of Attraction), Hicks, Asther and Jerry, translation by Mahmood Isa and Nawar Al_Abdullah, Dar Al-Khayal, Lebanon, 1st ed., 2017.

(13) Al-Musnad, Ash-Shaibani, Ahmad Bin Muhammad Bin Hanbal, explanation by Ahmad Muhammad Shakir, Dar Al-Maarif, Egypt, (n.d), 1377AH.

(14) Al-Mustadrak, Al-Hakim, Muhammad Bin Abdullah, Dar Al-Maarifah, Beirut. (n.d), (n.d).

(15) Al-Qamoos Al-Muheet, Al-Fairoozabadi, Muhammad Bin Yaqub, Ar-Risalah Foundation, Beirut, 8th ed., 1426AH.

(16) Al-Quwwah Al-Khafiyyah lil Aql Al-Batin, (The Hidden Strength of the Inner Voice), K. Van Flit, James, Jarir Bookstore Riyadh, 1st ed., 2015.

(17) Al-Yahoodiyyah wa Al-Maseehiyyah wa Adyan Al-Hind, (Judaism, Christianity, and Hindu Religions), Al-Aathami, Muhammad, Ar-Rushd Bookstore, Riyadh, 7th ed., 1437AH.

(18) Annie Besant, Karma (The Theosophical Publishing House, 1895, (3rd ed., 1905).
(19) Ardh Jadeedah, (A New Land), Toli, Ekhart, translation: Samir Abu Al-Hawwash, an electronic book on the Smile website journal, (n.d), (n.d), (n.d).
(20) Asrar At-Taaqah, (The Secrets of Energy). Humrah, Hakam Az-Zaman, Dar Noor Al-Maarif, Damascus, (n.d), 2005.
(21) At-Taw, Tish, Lao Tsa Chong, translated and studied by Hadi Al-Alawi, Dar Al-Kunooz Al-Adabiyyah, Lebanon, 1st ed., 1995.
(22) Fadha'ih Al-Batiniyyah, Al-Ghazali, Abu Haamid, edited by: Abdur Rahman Badawi, Dar Al-Kutub Ath-Thaqafiyyah Foundation, Kuwait, (n.d), (n.d).
(23) Fath Al-Bari bi Sharh Saheeh Al-Bukhari, Ibn Hajar, Ahmad Bin Ali, Dar Al-Maarifah, Beirut, (n.d), (n.d).
(24) Fath Al-Majeed bi Sharh Kitab At-Tawheed, Aal Ash-Shiekh, Abdur Rahman Bin Hasan, edited by Al-Waleed Al-Furayyan, 12th ed., Dar Ibn Al-Atheer, Riyadh.
(25) Feeziyaa Tamheediyyah, (Introductory Physics), Al-Hafathi, The General Foundation for Vocational Training, (n.d), (n.d), (n.d).
(26) Is'al Tu'ata, (Ask and You Will be Given), Hicks, Aster and Jerry, translation: Mahmood Isa and Nawar Al-Abdullah, Dar Al-Khayal, Beirut, 1st ed., 2017.
(27) Islam Questions and Answers, supervised by Shiekh Muhammad Al-Munajjid, on The Book of Secret and The Law of Attraction: (https://islamqa.info/ar/112043)
(28) Jami Al-Bayan an Ta'weel Aay Al-Quraan, At-Tabari, Muhammad Bin Jarir (Tafseer At-Tabari), edited by Mahmood Shakir, Ibn Taimiyyah Bookstore photocopied from the copy of Dar Al-Maarif Al-Asliyyah, 2nd ed.
(29) Khurafat As-Sirr, (The Myth of The Secret), Al-Ujairi, Abdullah Saleh, Riyadh, 1st ed., 1430AH, (n.d).
(30) Kitab As-Sirr, (The Book of the Secret), compiled by Byran, Rhonda, Jarir Bookstore, Riyadh, 5th ed., 2015.
(31) Maalim At-Tanzeel, Al-Baghawi, Al-Husain Bin Masood, edited by Muhammad An-Nimr, and Uthman Jumuah, and Sulaiman Al-Harash, Riyadh, Dar Taibah, 1st ed., 1409AH.
(32) Majmou Al-Fatawa Ash-Shariah fi Hukm Al-Barmajah Al-Lughawiyyah Al-Asabiyyah wa Tatbeeqat At-Taqah Al-Kawniyyah, As-Salim, Khulood Ash-Shuwaish, (n.d), (n.d), (n.d).
(33) Majmou Fatawa, Ibn Taimiyyah, Ahmad Bin Abdus Salam, Al-Obaikan Bookstore, Riyadh, 1st ed., 1419AH.
(34) Mujam Maqayees Al-Lughah, Ibn Faaris, Ahmad, edited by Abdus Salam Haroon, Dar Al-Fikr, (n.d), 1399AH.
(35) Musnad Al-Imam Ahmad, Ash-Shaibani, Ahmad Bin Muhammad Bin Hanbal, Dar Al-Maarif, Egypt, 3rd ed., 1368AH.
(36) New Age Spirituality: An Assessment: 150 – edited by: Duncan S. Ferguson.
(37) Qanoon Al-Jathb, (The Law of Attraction), Ar-Rashid, Salah, Qurtuba Bookstore, 3rd ed., 1336AH.

(38) Qanoon Al-Jathb, The Law of Attraction, Luseiur, posted on Mediafire, (n.d), (n.d), (n.d).
(39) Quwwat Al-Azeemah, (Strength of Determination), Dyer, Wayne, Jarir Bookstore, Riyadh, 1st ed., 2015.
(40) Quwwat Aqlik Al-Batin, (The Strength of Your Inner Voice), Murphy, Joseph, Jarir Bookstore, Riyadh, 1st ed., 2015.
(41) Sabeeli website, a scientific response to the law of attraction myth and frequencies and energy, Talal Eid Al-Otaibi. And refuting the suspected reasons and law of attraction, Rami Afifi: (http://www.sabeily.com)
(42) Saheeh Al-Jami As-Sagheer wa Ziyadatuh, Al-Albani, Muhammad Nasiruddin, The Islamic Office, (n.d), (n.d), (n.d).
(43) Saheeh Muslim, Abu Al-Hasan Muslim Bin Al-Hajjaj, The Islamic Bookstore, Turkey. (n.d), (n.d).
(44) Sunan Abi Dawood, Sulaiman Bin Al-Ashath, Dar Al-Kitab Al-Arabi, Beirut, (n.d), (n.d).
(45) Sunan Ad-Darimi, Abdullah Bin Abdur Rahman, printed under the care of Muhammad Ahmad Dahman, published by Dar Ihya As-Sunnah An-Nabawiyyah, (n.d), (n.d), (n.d).
(46) Sunan At-Tirmithi, Muhammad Bin Isa, Al-Halabi Press, Egypt, 2nd ed., 1398AH.
(47) Sunan Ibn Majah, Muhammad Bin Yazeed, Dar Al-Hadeeth, Cairo, (n.d), (n.d).
(48) Tafseer Al-Quraan Al-Atheem, Ibn Katheer, Ismaeel Ibn Umar, Trade Bookstore, Egypt, 3rd ed., 1376AH.
(49) Talbees Iblis, Ibn Al-Jawzi, Abu Al-Faraj, Dar Ibn Khuldoon, Alexandria, (n.d), (n.d).
(50) Tayseer Al-Kareem Ar-Rahman fi Tafseer Kalam Al-Mannan, As-Saadi, Abdur Rahman Bin Nasir, Riyadh, The General Authority for Administering Scientific Research, edited by: Muhammad Zuhri An-Najjar, (n.d), (n.d), (n.d).
(51) The Secret Book, Rhonda Byrne – World languages: Official Store for the Secret. Store. The secret. Tv.

❊ ❊ ❊

الـ«بِتْكُوين» مِن منْظُورٍ فِقْهِيّ

د. صالح بن علي بن محمد السعود[1]

المستخلص: يتناول البحث عملة البِتْكُوين من منظور فقهي. يهدف البحث إلىٰ بيان حكمِ النقودِ الإلكترونية - ومنها البِتْكُوين- من حيث الأصل، مع بيان الأحكامِ الشرعيةِ المتعلِّقةِ بالبِتْكُوين، إضافة إلىٰ بيان حكمِ الاستثمارِ في البِتْكُوين. وقد جمع البحث بين المنهج الاستقرائي، والمنهج المقارن، والمنهج النقدي.

ومن أهم النتائج: البِتْكُوين من المحرّم لغيره؛ لاشتماله علىٰ أسباب أدَّت لحرمته، وإذا زالت هذه الأسباب كان حكمه مباحًا. لا يجوز الاستثمار في البِتْكُوين عن طريق الشركات التي تقدِّم أرباحًا ثابتة، مع ضمانها رأس المال؛ لأنها تخالف شروط المضاربة الشرعية. لا تجوز المضاربة بالبِتْكُوين؛ لأنها تتحول من المتاجرة بها إلىٰ المتاجرة فيها، وهذا لا يجوز شرعًا. ومن أهم التوصيات: أوصي بضرورة اجتماع المجامع الفقهية المتخصصة لدراسة البِتْكُوين والعُمْلات الإلكترونية، وإصدار قرار بشأنها.

الكلمات المفتاحية: البِتْكُوين، عملة، رقمية، منظور، فقهي.

***

(١) أستاذ الفقه المساعد في كلية التربية بالزلفي، جامعة المجمعة.

البريد الإلكتروني: s.alsaud@mu.edu.sa

Bitcoin from the Jurisprudential Perspective

Dr. Saleh Ali Mohammed Al-Saud

Abstract: The paper deals with Bitcoin from a jurisprudential perspective. The aim of the paper is to examine cryptocurrencies in general, and Bitcoin in particular, in the view of Islamic jurisprudence. The paper studies the origin of bitcoin, the concept behind it and demonstrates the shariah laws regarding its use in trade and investment. This study is based on a combination of inductive, comparative and critical approaches.

The result show that Bitcoin in Islam is prohibited for an external factor (*ḥarām lighairihī*), because it involves reasons that led to its prohibition. If these reasons cease, Bitcoin is permissible. It is not permissible to invest in Bitcoin through companies that offer fixed profits with a guarantee capital, because they violate the basic rules of investment partnership and mutual risk-sharing (*Mudharabah*) in Islam. Investing in Bitcoin is forbidden in *sharīʿah* because it involves trading in Bitcoin rather than trading with Bitcoin. I recommend that the specialized jurisprudential councils should study Bitcoin and cryptocurrencies and issue a decision thereon.

Keywords: Bitcoin, investment, cryptocurrencies, perspective, jurisprud-ential (*fiqhī*).

❊❊❊

مقدمة

الحمد لله الذي شرعَ لنا من الدين ما تحيا به الضمائرُ، وتستنيرُ به البصائرُ، والصلاةُ والسلامُ علىٰ سيدنا محمدٍ خاتمِ الأنبياء وسيدِ المرسلين، وعلىٰ آله وصحبه أجمعين، ومَن تبعهم بإحسانٍ إلىٰ يوم الدين.

أما بعد:

فلا يخفي علىٰ كلِّ ذي لُبٍّ التطورُ التِّقني الذي نعيشُه في شتىٰ مناحي الحياة، وقد امتدتْ آثارُ هذا التطورِ إلىٰ كافةِ مناحي الحياةِ الاقتصاديةِ. وكان مِن أهمِّ شواهدِ هذا التطورِ ظهورُ النقودِ الإلكترونيةِ، وقد اتخذتْ هذه النقودُ الإلكترونيةُ صورًا وأشكالاً متعددةً، ومِن أحدثِ صُورِها وأكثرِها انتشارًا خلالَ الفترةِ الماضيةِ والحاليةِ عُمْلَةُ البِتْكُوين، وقد أثارتْ هذه العُمْلَةُ ضجّةً إعلاميةً واقتصاديةً واسعةً حول العالم.

ومن هذا المنطلقِ يأتي هذا البحثُ الذي هو بعنوان (الـ«بِتْكُوين» مِن منْظُورٍ فِقْهِيّ) كمحاولة لوضْع تصوّرٍ لهذه العُمْلَة، وتطبيق الأحكام الشرعية عليها، كما أتقدم بالشكر لعمادة البحث العلمي بجامعة المجمعة لدعمها هذا المشروع البحثي برقم (١٣/ ٣٨).

أهمية البحث وأسباب اختياره:

١- كثرة التساؤلات حول شرعية التعامل بالبِتْكُوين.

٢- أهمية العُملات الإلكترونية في عصرنا الحاضر.

٣- عدم وجود دراسة فقهية علمية كافية في هذا الموضوع.

٤- كونُه من النوازلِ الفقهيةِ المشتملةِ علىٰ مسائلَ فقهيةٍ دقيقةٍ، تحتاجُ إلىٰ البحثِ والتأمل.

أهداف البحث:

يهدفُ هذا البحثُ إلىٰ:

١- بيان حكمِ النقودِ الإلكترونية - ومنها البِتْكُوين - من حيث الأصل.

٢- بيان الأحكامِ الشرعيةِ المتعلِّقةِ بالبِتْكُوين.

٣- بيان حكمِ الاستثمارِ في البِتْكُوين.

٤- وضْع صورةٍ شرعيةٍ للبِتْكُوين.

مشكلة البحث:

انتشرت في الآونة الأخيرة العملات الرقمية - ومنها البِتْكُوين - بشكل ملحوظ، وكثر هَوَس الناس بها، واختلفت آراء الباحثين حولها، فرغبت توضيح هذا الموضوع بشيء من التفصيل.

منهج البحث:

اقتضت طبيعة البحث أن أجمع بين المنهج الاستقرائي، والمنهج المقارن، والمنهج النقدي.

أولاً: المنهج الاستقرائي الذي يقوم علىٰ التتبع للمادة العلمية حول البِتْكُوين.

ثانيًا: المنهج المقارن لمقارنة أقوال وآراء العلماء، وترجيح الرأي الأولىٰ بالترجيح.

ثالثًا: المنهج النقدي لتقويم بعض الأقوال والآراء، وتوضيح الرأي فيها إما بالتأييد، أو عدمه وإما بالتوقف عند تكافؤ الأدلة.

الدراسات السابقة:

بعد البحث لم أجد مَن أفْرَدَ هذا الموضوع ببحثٍ علمي مستقِلّ، سوىٰ بحث بعنوان: «الأحكام الفقهية المتعلقة بالعملات الإلكترونية»، للدكتور/ عبدالله بن محمد بن عبد الوهاب العقيل، وهو بحث ترقية مقدَّم للجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.

وقد تناول فيه الباحث:

١- مدىٰ جريان الرِّبا في العُمْلات الإلكترونية.

٢- حكْم الزكاة في العُمْلات الإلكترونية.

٣- الحِرْز المعتبر للعُمْلات الإلكترونية.

أما الجديد الذي سأضيفه علىٰ البحث:

١- كيفية الحصول علىٰ البيتكوين: فقد استقصيت طُرُقَ الحصول علىٰ هذه العُمْلَة، بينما اقتصر الدكتور/ العقيل علىٰ طريقة واحدة وهي التَّعْدِين، ولا يخفىٰ أن الطرق الأخرىٰ غير التَّعْدِين لها أحكام شرعية، قمت ببيانها.

٢- آلية عمل البِتْكُوين.

٣- حُكْم النقود الإلكترونية، وحُكْم البِتْكُوين كعملة، وقد بيَّنْت في هذا المطلب أن البِتْكُوين - بوضعها الحالي - ليست نقودًا، ولا يتوافر فيها الشروط المعتبرة شرعًا وقانونًا في النقود والعملات، وهذه مسألة جوهرية في البحث.

٤- حُكْم الاستثمار في البِتْكُوين.

٥- اشتمال البِتْكُوين علىٰ القمار والغرر.

٦- الصورة الشرعية للبِتْكُوين.

٧- تساؤلات حول مستقبل البِتْكُوين.

خطة البحث:

وقد قسّمته إلىٰ مقدّمة، ومبحثين، وخاتمة:

- **المبحث الأول: البِتْكُوين تعريف وخصائص، وفيه خمسة مطالب:**
  - المطلب الأول: البِتْكُوين تعريف ونشأة.
  - المطلب الثاني: كيفية الحصول علىٰ البِتْكُوين وتخزينها.

* المطلب الثالث: الفرق بين البِتْكُوين والعملات الورقية.
* المطلب الرابع: مميزات البِتْكُوين.
* المطلب الخامس: مخاطر البِتْكُوين.

♦ **المبحث الثاني: الأحكام الشرعية للبِتْكُوين، وفيه خمسة مطالب:**

* المطلب الأول: حُكْم النقود الإلكترونية.
* المطلب الثاني: حُكْم مبادلة البِتْكُوين بغيره من العُمْلات الأخرىٰ.
* المطلب الثالث: اشتمال البِتْكُوين علىٰ القمار والغرر.
* المطلب الرابع: حُكْم الاستثمار في البِتْكُوين.
* المطلب الخامس: الصورة الشرعية للبِتْكُوين.

♦ **الخاتمة: وتشتمل علىٰ أهم النتائج والتوصيات.**

* * *

المبحث الأول: البِتْكُوين تعريف وخصائص

*** المطلب الأول: البِتْكُوين تعريف ونشأة:**

تعريف البِتْكُوين (Bitcoin):

البِتْكُوين نوع مِن العُمْلات الإلكترونية، والعُمْلات الإلكترونية هي: «مخزون إلكتروني لقيمة نقدية علىٰ وسيلة تقنية، يُستخدم للقيام بمدفوعات لمتعهدين غير مَن أصدرها، دون الحاجة إلىٰ وجود حساب بَنْكِي عند إجراء الصفقة، وتستخدم كأداة محمولة مدفوعة مقدمًا»(١).

(١) ينظر: الآثار النقدية والاقتصادية والمالية للنقود الإلكترونية، بحث مقدم إلىٰ مؤتمر الأعمال المصرفية الإلكترونية بين الشريعة والقانون، د. محمد إبراهيم محمود الشافعي، (ص١٣٩-١٤٠).

فالنقود الإلكترونية هي نقود غير ملموسة، علىٰ شكل وحدات إلكترونية، ويتم تخزينها في مكان آمن علىٰ القرص الصلب لجهاز الكمبيوتر الخاص بالعميل والذي يُعرَف باسم «المحفَظَة الإلكترونية» أو الـ«Hard Disk»، ويمكن للعميل أن يستخدم هذه المحفَظَة في إتمام عمليات البيع أو الشراء والتحويل وخلافه(١).

والبِتْكُوين: «عُمْلَة إلكترونية لامركزية، يتم إصدارها عن طريق عمليات حاسوبية، تُستخدم بين الطرفين المتعاملين مباشرة دون أي وسيط، وتُستخدم في عمليات الدفع وتحويل الأموال، دون ذِكْر أي معلومات شخصية»(٢).

فالبِتْكُوين وحدات رقمية مشفّرة، ليس لها طبيعة مادية أو حسية، وليس لها قيمة أو منفعة ذاتية، ولكن تُعدّ مالاً متقوّمًا بما اكتسبَتْه من منفعة تبادلية، ورواج في بعض بلدان العالم.

ويتكون البِتْكُوين من وحدات أصغر تُسمَّىٰ الساتوشي - نسبة إلىٰ مخترع العُمْلَة -، وهي تساوي واحد علىٰ ١٠٠ مليون مِن البِتْكُوين. أي أن 1BTC = 100000000 satoshi.

والبِتْكُوين تتكون من مقطعين (Bit) وهي أصغر وحدة في الحاسوب، و(Coin) أصغر وحدة في النقود، وهي النقود المعدنية، وهي عبارة عن نقود إلكترونية مشفّرة، ورمز عُمْلَة البِتْكُوين BTC(٣).

نشأة البِتْكُوين:

طَرَحَ شخصٌ أطلق علىٰ نفسه الاسم الرمزي (ساتوشي ناكاموتو) فكرة البِتْكُوين للمرة الأولىٰ في ورقة بحثية في عام ٢٠٠٨م، ووصفها بأنها نظام نقدي إلكتروني يعتمد في التعاملات المالية علىٰ مبدأ النِّد للنِّد (Peer-to-Peer)، وهو مصطلح تقني يعني: «التعامل المباشر بين

(1) https://mugtama.com/articles/item/63248-2017-11-07-08-14-27.html

(٢) كل ما تريد معرفته عن فقاعة البِتْكُوين، الباحثون السوريون، (ص٢).

(3) http://www.mohtarefe-pc.com/2016/02/blog-post.html

مستخدم وآخر دون وجود وسيط»، يقول القائمون علىٰ البِتْكُوين: «إنَّ الهدف مِن هذه العُمْلَة التي طُرِحَت للتداول للمرة الأولىٰ سنة ٢٠٠٩م هو تغيير الاقتصاد العالمي بنفس الطريقة التي غَيَّرت بها الويب (web) أساليبَ النَّشْر».

وتم طَرَحَ البِتْكُوين للتداول في عام ٢٠٠٩م بقيمة ٠.٠٠٠١ دولار، وتمت دعوة الناس لامتلاكه وتسوية معاملاتهم المالية عن طريقه، وبدأ في الانتشار تدريجيًّا، وفي ٢ مايو ٢٠١٠م تمت أول معاملة حقيقية بالبِتْكُوين، حين اشترىٰ رجل قطعتي بيتزا مقابل ١٠٠٠٠ وحدة بِتْكُوين.

وارتفع سعر البِتْكُوين في منتصف عام ٢٠١١م إلىٰ ٣٥ دولارًا، ووصل في بداية عام ٢٠١٧م إلىٰ ١٠٠٠ دولار، ثم تصاعد البِتْكُوين بشكل سريع حتىٰ وصل إلىٰ نحو ٦٠٥٥ دولاراً في ٢١ أكتوبر الماضي، ووصل في نهاية عام ٢٠١٧م إلىٰ ما يقارب حاجز ٢٠٠٠٠ دولار، ثم بدأ سعر البِتْكُوين في بداية عام ٢٠١٨م بالتذبذب انخفاضًا وارتفاعًا.

وتُعَدُّ ألمانيا الدولةَ الوحيدةَ التي اعترفت رسميًّا بعُمْلَة البِتْكُوين وأنها نوع مِن النقود الإلكترونية، وبهذا رأت الحكومة الألمانية أنها تستطيع فرْضَ الضريبة علىٰ الأرباح التي تحققها الشركات التي تتعامل بالبِتْكُوين، في حين تبقىٰ المعاملات المالية الفردية مَعْفِيَّة من الضرائب.

واحتضن مقْهَىٰ «إسْبريسّو» في مدينة «فانكوفر» بإقليم «بريتيش كولومبيا» الكندي أول جهاز صراف آلي (ATM) في العالم لعُمْلَة بِتْكُويْن الرقمية الافتراضية في ٣٠/ ١٠/ ٢٠١٣م.

وأصبح البِتْكُوين معتمدًا في شبكة من المطاعم، والأسواق، والشركات حول العالم[1].

ويرجع تصاعد سعر عُمْلَة البِتْكُوين إلىٰ عدة أسباب:

الأول: المضاربات في هذه العُمْلَة.

الثاني: اعتماد بعض الدول والقطاعات الخدمية لها بشكل رسمي.

(1) http://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A8%...88%D9%8A%D9%86
https://mugtama.com/articles/item/63248-2017-11-07-08-14-27.html

وللبِتْكُوين عدد محدود، فقد تم إصدار وتداول ١٦.٥٠٨.٨٨٨ عُمْلَة بِتْكُوين حتىٰ ١٥/ ٨/ ٢٠١٧ من أصل ٢١ مليون عُمْلَة بِتْكُوين يمكن إنشاؤها، ويُتوقع أن تَصْدُر فقط حتىٰ العام ٢٠٤٠م.

ويرىٰ البعض أن العدد المحدود مِن البِتْكُوين لا يمكن أن يكون عائقًا؛ لأن كل عُمْلَة بِتْكُوين يمكن تقسيمها حتىٰ ٨ خانات (٠١ ٠٠٠ ٠٠٠ BTC) ومن المحتمل أيضًا أن يتم تقسيمها إلىٰ وحدات أصغر إذا تطلب الأمر هذا في المستقبل. وبما أن متوسط حجم المعاملة يتناقص، فالمعاملات يمكنها أن تتم في صورة وحدات منبثقة من البِتْكُوين، كالمللي بِتْكُوين «milli bitcoins» أو (١ m BTC أو ما يساوي ٠.٠٠١ BTC)[1].

*** المطلب الثاني: كيفية الحصول علىٰ البِتْكُوين وتخزينها:**

كيفية الحصول علىٰ البِتْكُوين:

الطريقة الأولىٰ: التعدين عن العملة (التنقيب mining)[2]:

التَّعْدِين هو عملية حسابية مُعقّدة، هدفها التدقيق والتوثيق، وتسجيل العمليات التي تجري بين مَحَافِظ العملات الرقمية، هذه العمليات تنتج معادلات حسابية مشفرة، وتتم هذه الطريقة من خلال مجموعة من أجهزة الكمبيوتر مرتبطة ببعضها حول العالم، تقوم بفَكِّ مجموعة من الشيفرات ومحاولة إيجاد حلول البلوك[3]، ويتمثّل تلخيصها في أنها عملية حسابية رياضية مُعَقّدة،

(1) http://www.it-scoop.com/2014/02/bitcoins-a-detailed-yet-easy-to-understand-explaination/

(2) https://cryptoarabian.com
https://bitcoinnewsarabia.com/what-is-bitcoin-mining-part-1/
https://bitcoinnewsarabia.com/basic-info-how-i-can-get-bitcoin/
http://www.mohtarefe-pc.com/2016/02/blog-post.html
https://www.arageek.com/2014/07/11/everything-you-need-to-know-bitcoin.html

(٣) البلوك: سلسلة العمليات الحسابية التي تمت علىٰ البِتْكُوين لحلِّ شفراته والحصول عليه، يقوم=

يعمل على حلِّها جهاز الكمبيوتر المتصل بالإنترنت والذي يحمل فيه المستخدم برنامج Bitcoin، ويقوم بحَلّ معادلة رياضية، وفي حال تمكن الجهاز من الوصول إلىٰ الحلِّ بنجاح، يحصل صاحب الحساب علىٰ عدد معين من وحدات Bitcoin، ولا يمكن أن يحصل المستخدم علىٰ عُمْلَة الـBitcoin ما لم تتم العملية الحسابية بشكل صحيح، وهذا ما يُسَمَّىٰ بالتَّعْدِين.

ويمكن تعدين البِتْكُوين عبر أجهزة ذات معالجات سريعة مثل الحواسيب الحديثة أو السيرفرات التي تستخدمها الشركات الكبرىٰ أو أجهزة تُصنع خصيصًا لهذه المهمة.

فالتَّعْدِين في البِتْكُوين عملية رقابية إلكترونية تقوم بها أجهزة المعدِّنين علىٰ عمليات تحويل البِتْكُوين من النِّد للنِّد (المُرسِل والمستقبِل)، فيقوم المُعدِّن بالتحقُّق من شيئين:

الأول: التوقيع الإلكتروني الذي أعدَّته برمجة البِتْكُوين للتأكد من المُرسِل والمستقبِل.

الثاني: عدم سبق إنفاق هذه العملية إنفاقًا مزدوجًا، وذلك بالدخول إلىٰ سجل إلكتروني موحّد يحتوي علىٰ سلسلة كُتَل من المعلومات، فيها كل التحويلات السليمة لعُمْلَة البِتْكُوين في العالم منذ إنشاء البِتْكُوين وبداية تداولها، فتقوم عملية التَّعْدِين بمطابقة عملية التحويل بالسجلات لمعرفة تكرار عملية التحويل مِن عدَمِه.

مثال توضيحي:

عندما يرغب (شخص ١) بتحويل عدد (١) بِتْكُوين مثلاً إلىٰ (شخص ٢)، فالأمر يتم ترجمته إلىٰ تنازل عن ملكية بِتْكُوين من (عنوان ١) إلىٰ (عنوان ٢)، وكل عنوان فيهما له مفتاح تشفير خاص به، وصاحب هذا المفتاح هو القادر علىٰ المصادقة علىٰ عملية التحويل، وفي وقت

=نظام البِتْكُوين بالاحتفاظ بسجل حسابات تُسجل فيه جميع الإجراءات التي تتم علىٰ الشبكة، يُطلق عليه اسم سلسلة الكُتَل (block chain) تتشارك جميع العُقد المتواجدة علىٰ شبكة البِتْكُوين هذا السجل عبر نظام يعتمد علىٰ بروتوكول البِتْكُوين.

https://ar.wikipedia.org/wiki

التحويل هنا يأتي دور أجهزة المُعدِّنين التي تقوم بالتحقُّق من توقيع المحوِّل ومِن رصيده الشخصي، ومِن سجل معاملاته السابقة وأن رصيده يكفي للتحويل، وأنه لم يتم استخدام تلك العملية لأكثر من متلقي؛ منعًا لازدواج المعاملة، ومِن ثمَّ النَّصْب بطريقة أو بأخرىٰ.

بهذا يكون برنامج بِتْكُوين مكافئًا لأي بنك مركزي في العالم، وأجهزة المُعدِّنين مكافئة للصرَّافين في البنوك والعاملين علىٰ إتمام عملية التحويل عن طريق التأكُّد من سجلات المتعاملين، ولتجنيد هؤلاء المُعدِّنين فجائزة مراجعة تلك الشفرات هي (٢٥) بِتْكُوين عن كل عملية ناجحة، ويتم تخفيضها إلىٰ النصف كل أربع سنوات حتىٰ الوصول إلىٰ إنتاج آخر وحدة بِتْكُوين، والمحتسب لها عام ٢٠٤٠م. جدير بالذكر أن عملية مطابقة مفاتيح التشفير والمصادقة عليها ليست سهلة إطلاقًا، وإن لم يكن جهاز الحاسب سريعًا ومتطورًا فاحتمالية نجاحه في فكِّ تلك الشفرات شبْه مستحيل.

ونظرًا لما تحتاجه هذه العملية من إمكانيات هائلة فقد تم استبدالها بطرق أخرىٰ للحصول علىٰ البِتْكُوين بطريقة أسهل وأسرع.

الطريقة الثانية: مواقع الكابتشا أو الفوسيت (Faucet)(١):

وهي عبارة عن مواقع إلكترونية تُسَمَّىٰ بشركات الربح من خلال كتابة أكواد الكابتشا

---

(١) الكابتشا: اختصار للعبارة الآتية: (Completely Automatic Public Turing Test To Tell Computers and Humans Apart) والذي تعني: «اختبار تورنج العام والأوتوماتيكي للتمييز بين الحاسب والإنسان»، وهي عبارة عن اختبار يستطيع الحاسب الآلي وضع أسئلته، كما يستطيع تصحيح إجاباتها، ولكنه لا يستطيع حلّ هذه الأسئلة، حيث لا يستطيع حلّها سوىٰ عقل بشري قادر علىٰ التمييز، وبناء عليه تكون أي إجابة صحيحة علىٰ أي من أسئلة هذا الاختبار، هي إجابة لمستخدم آدمي، وليست لبرنامج حاسوب.

https://www.3arrafni.com/1446

والفوسيت، عملُها هو حلّ هذه الأكواد لصالح مواقع كبيرة أو شركات بثمن معين تحدده الشركة لكل ١٠٠٠ كود، وتعطي نسبة منه للعمال الذين يقومون بحلّ هذه الأكواد، فمثلاً إذا كان سعر ١٠٠٠ كود كابتشا يساوي ٥٠ دولارًا يأخذ مَن يقوم بحلّها نسبة (٢٪) أي حوالي (٢) دولار لكل ١٠٠٠ كود.

ويقوم ربح هذه الشركات والمواقع علىٰ مشاهدة الكثير من الإعلانات والنوافذ المنبثقة التي تضعها علىٰ مواقعها، فهي تتقاسم الأرباح مع المتعاملين مع مواقعها، فالمتعاملون يشاهدون الإعلانات، وهي تعطي مبلغًا من الأرباح الخاصة مِن تلك الإعلانات.

وهذه المواقع تعطي مبلغًا من الساتوشي كل مدة زمنية، وتختلف الأرباح والمدة من موقع لآخر، وتتراوح هذه الأرباح من ١٠ ساتوشي[1] إلىٰ ١٠٠٠ ساتوشي كل ساعة[2].

الطريقة الثالثة: عن طريق شبكات الإعلانات الشبيهة بجوجل أدسنس[3] التي تدفع بالبِتْكُوين:

هي شركات إعلانية علىٰ الإنترنت تقوم بإعلانات لشركات كبرىٰ، وهذه الإعلانات تخدم

---

(١) يتكون البِتْكُوين من وحدات أصغر تُسَمَّىٰ الساتوشي، وهي تساوي واحد علىٰ ١٠٠ مليون من البِتْكُوين.

http://www.mohtarefe-pc.com/2016/02/blog-post.html

(2) http://www.elmobtakirdz.com/2017/08/captcha.html
http://www.thi-nformatiq.com/2017/11/earn-money-5dollar.html

(٣) جوجل أدسنس (Google AdSense) هو برنامج إعلاني تابع لشركة جوجل يسمح لأصحاب مواقع الويب بوضع إعلانات أدسنس علي مواقعهم عن طريقه، وهذه الإعلانات تختلف من حيث الشكل، فإما أن تكون إعلانات مكتوبة، أو إعلانات مصورة، أو إعلانات فيديو، وهذه الإعلانات تخدم معلِنين قد تعاقدوا مع جوجل مسبقًا، بحيث يعرض جوجل إعلاناتهم بمقابل مادي يقتسمه جوجل مع أصحاب المواقع التي تظهر فيها الإعلانات. يتم الدفع للإعلانات إما باحتساب عدد الضغطات التي قام بها الزوار، أو باحتساب عدد المرات التي ظهر فيها الإعلان علىٰ الموقع المعلِن.

https://ar.wikipedia.org/wiki

مُعلِنين قد تعاقدوا مع جوجل مسبقًا، بحيث يَعْرِضُ مُحَرِّكُ البحث إعلاناتهم بمقابل مادي تقتسمه هذه الشركات الإعلانية مع أصحاب المواقع التي تظهر فيها الإعلانات. ويتم الدفع للإعلانات إما باحتساب عدد الضغطات التي قام بها الزوار (Per-Click)، أو باحتساب عدد المرات التي ظهر فيها الإعلان علىٰ الموقع المعلِن (Per-impression).

وعلىٰ الشخص الذي يرغب في الحصول علىٰ البِتْكُوين أن يستعمل عنوان البِتْكُوين الخاص به علىٰ موقع شركة الإعلانات الخاصة بذلك، ثم بعد ذلك سيمكِّنه الموقع من معلومات الاتصال به، ويتراوح الربح الذي يحصل عليه الشخص من هذه الشركات ما بين ١٠٠٠ إلىٰ ٢٠٠٠٠ ساتوشي علىٰ حسب عدد مرات مشاهدة الإعلانات الخاصة بهذه الشركات[1].

الطريقة الرابعة: عن طريق اختصار الروابط:

وهي نوع من أنواع شركات الشبكات الإعلانية علىٰ الإنترنت، تدفع المال مقابل قيام الأشخاص باختصار روابط عندها، ثم نشر هذه الروابط علىٰ المواقع الأخرىٰ، عن طريق وضع الرابط المراد اختصاره في مكانه المخصص بالموقع، والحصول علىٰ الرابط المختصر، ثم القيام بعملية نشر هذه الروابط المختصرة في المواقع الأخرىٰ، كعملية ترويجية[2].

كيفية تخزين البِتْكُوين:

يتم تخزين البِتْكُوين عن طريق المحَافِظ، وهي نوعان:

الأول: مَحَافِظ يمكن تحميلها علىٰ جهاز الكمبيوتر الخاص بالمستخدم.

الثاني: إنشاء مَحْفَظَة علىٰ الإنترنت عن طريق بعض المواقع المتخصصة في ذلك.

وكيفية عمل هذه المحافظ يقوم علىٰ تخزين مفاتيح رقمية آمنة، تُستخدم للوصول إلىٰ عناوين البِتْكُوين العامة وتوقيع المعاملات الخاصة بالأشخاص المستخدمين للبِتْكُوين، بحيث

(1) https://pro3xplain.com/2015/04/
(2) http://www.dhbiweb.com/p/blog-page_6.html
https://www.almohtarifdz.com/2015/08/blog-post_22.html

يتم تخزين هذه المعلومات في مَحْفَظَة البِتْكُوين المخصصة لذلك، وتتضمن المحْفَظَة مفتاحًا عامًا، وهو العنوان الخاص، بحيث يمكن للشخص إرسال الأموال إليه، ومفتاحًا خاصًّا يُمكِّن الشخص من تأكيد ملكيته للأموال الموجودة في حسابه(١).

آلية عمل البِتْكُوين:

تتكون عُمْلَة البِتْكُوين من عنوان رقمي مربوط بمَحْفَظَة إلكترونية، وكل بِتْكُوين مُقسّم لمائة مليون وحدة تُسَمَّىٰ «ساتوشي»، وعند شراء السلعة ببِتْكُوين واحد، فإن البِتْكُوين يتحول بضغطة زر إلىٰ مَحْفَظَة البائع التي تمثِّل تطبيقًا إلكترونيًّا، وإذا أراد شخص ما تحويل قيمة مُعَيَّنة من البِتْكُوين إلىٰ شخص آخر؛ فإنه يستخدم ما يُسَمَّىٰ بالتوقيع الرقمي، وهذا التوقيع يحتوي علىٰ ثلاثة أمور:

الأول: رسالة التحويل.

والثاني: الرقم الخاص بالبِتْكُوين.

والثالث: العنوان المعلَن للشخص الذي سيستلم البِتْكُوين.

وعندما يتم تحويل بِتْكُوين إلىٰ مَحْفَظَة أخرىٰ فإن التحويل يذهب إلىٰ شبكة البِتْكُوين، ويدخل في عملية التأكد، ويتم حفظه في سلسلة البلوكات (Block chain)(٢).

*** المطلب الثالث: الفرق بين البِتْكُوين والعملات الورقية:**

تختلف البِتْكُوين عن العُمْلات الورقية في الآتي:

أولاً: أنها عُمْلَة مُعمّاة: تعتمد بشكل أساس علىٰ مبادئ التشفير في جميع جوانبها، كما أنها عُمْلَة رقمية ذات مجهولية، بمعنىٰ أنها لا تمتلك رقمًا متسلسلاً ولا أي وسيلة أخرىٰ كانت من

(1) http://www.mohtarefe-pc.com/2016/02/blog-post.html
https://www.xbtcgold.com/how-to-keep-bitcoins
(2) https://mugtama.com/articles/item/63248-2017-11-07-08-14-27.html
midad.com/article/220634

أي نوع، تتيح تتبع ما أُنفق للوصول إلىٰ البائع أو المشتري، مما يجعل منها فكرة رائجة لدىٰ كل من المدافعين عن الخصوصية، أو بائعي البضاعة غير المشروعة (مثل المخدرات) عبر الإنترنت علىٰ حد سواء.

ثانيًا: أنها قيمة نقدية مخزّنة إلكترونيًّا: فهي عملة إلكترونية بشكل كامل، يتداولها الناس عبر شبكة الإنترنت فقط، عن طريق أرقام تُظهرها المحافظ الإلكترونية الخاصة بها، وعند عملية التحويل تزيد الأرقام في مَحْفَظَة المستقبِل، وتنقص من مَحْفَظَة المُرسِل.

ثالثًا: أنه ليس لها وجود فيزيائي: فهي غير ملموسة، حيث لا تُطبع أو تُصكّ، بخلاف العملات الورقية، فهي محسوسة.

رابعًا: أنها لا مركزية: فلا وجود لأي هيئة تنظيمية مركزية تقف خلفها أو تسيطر عليها، فهي تُنتج بشكل رقمي من قِبَل الناس والشركات، دون أي تدخّل من أي جهات مالية أو رقابية أو مصرفية، ولا تخضع –حتىٰ الآن– لقوانين وتشريعات دولية، وإنما يستطيع كل أحد إصدار عملة بِتْكُوين، من خلال عملية التَّعْدِين أو التنقيب علىٰ المواقع والأجهزة المخصصة لذلك.

خامسًا: أنها ثنائية الأبعاد: إذ يتم نقلها من المستهلك إلىٰ التاجر، دون الحاجة إلىٰ وجود طرف ثالث بينهما كالبنوك.

سادسًا: أنّ تكلفة تداولها زهيدة: فتحويل العملات الإلكترونية عبر الإنترنت أو الشبكات الأخرىٰ أرخص كثيرًا من استخدام الأنظمة البنكية التقليدية[1].

---

(١) ينظر: الآثار النقدية والاقتصادية والمالية للنقود الإلكترونية، بحث مقدم إلىٰ مؤتمر الأعمال المصرفية الإلكترونية بين الشريعة والقانون، د. محمد إبراهيم محمود الشافعي، (ص١٣٩-١٤٠).
www.okaz.com.sa/article/1594591
https://medium.com/@fikrmustanir

*** المطلب الرابع: مميزات البِتْكُوين:**

تتميز البِتْكُوين بعدة مميزات، منها:

أولاً: التعامل المباشر بين الأفراد: فعمليات نقْل البِتْكُوين تتم بين المستقبِل والمرسِل مباشرة، دون أي وسيط يؤثر علىٰ هذه المعاملة، ما دامت سليمة من التزوير أو الإنفاق المزدوج، وهذا بلا شك يعطي المتعاملين حرية الدفع والتحويلات حول العالم بعيدًا عن الحدود الزمانية والمكانية؛ وذلك لاعتمادها علىٰ الإنترنت أو علىٰ الشبكات.

ثانيًا: حماية السرية والخصوصية: حيث يقوم نظام البِتْكُوين في الدفع والتحويل علىٰ تسجيل هذه العمليات إلكترونيًّا في السجل الموحَّد (Block chain)، دون حاجة إلىٰ تحديد الهوية الحقيقية للمتعاملين، وإنما يُكتفىٰ في السجل الموحَّد (Block chain) بذكر المفتاح العام – أرقام متسلسلة – للمَحْفَظَة الإلكترونية للمتعاملين، وهذا يضمن عدمَ سرقة الهويات عبر شبكة التعامل.

ثالثًا: سهولة التداول: حيث تتم عمليات التحويل والتداول للبِتْكُوين عبر المنصات الخاصة بالبِتْكُوين والبرامج المخصصة لذلك علىٰ شبكات الإنترنت أو أجهزة المحمول أو الحواسيب.

رابعًا: انخفاض أو انعدام رسوم التعامل: حيث تتميز عُمْلَة البِتْكُوين بانعدام رسوم التحويل أو انخفاضها مما شجّع المتعاملين بها علىٰ الإقبال عليها، بخلاف ارتفاع تكلفة عمليات تحويل العُمْلات الورقية؛ لوجود جهات مركزية تتحكم بالعملة الورقية وتحويلاتها.

خامسًا: الشفافية والحيادية: فعملة البِتْكُوين تتميز بتوفر جميع معلومات العمليات الخاصة بها في السجل الموحَّد لها (Block chain)، ويمكن لأي شخص الدخول عليها والتأكد من عدم التزوير أو الإنفاق المزدوج، كما يتميز نظام البِتْكُوين بالتشفير الذي يمنع أي شخص أو جهة من التلاعب بالسجل الموحَّد أو بشبكة البِتْكُوين.

سادسًا: سهولة وسرعة توثيق العمليات: تتميز عُمْلَة البِتْكُوين بسرعة وسهولة توثيق عمليات التحويل والتداول، حيث لا تتجاوز عمليات التحويل والتداول عشرة دقائق، وهذا بخلاف العمليات المالية التي تتم بالعملات الورقية أو ببدائلها الإلكترونية، فقد تستغرق هذه العمليات أيامًا أو ساعات(١).

*** المطلب الخامس: مخاطر البِتْكُوين:**

تُشكِّل البِتْكُوين عددًا كبيرًا من المخاطر الأمنية والقانونية على الأفراد والدول، منها:

أولاً: عمليات تبييض الأموال: فالبِتْكُوين وسيلة مثالية لاختزان قيمة نقدية لأموال تمَّ الحصول عليها من مصدر غير مشروع، تمهيدًا لغسل هذه الأموال؛ لأن مراقبة عُمْلَة البِتْكُوين في غاية الصعوبة، فهي ليست مادية محسوسة يمكن مراقبة حركتها، ولا تظهر الهُويَّة الحقيقية للمتعاملين بها.

ثانيًا: عمليات بيع الممنوعات: حيث يمكن استخدام هذه العُمْلَة في تجارة الأسلحة والمخدرات، وغير ذلك من الممنوعات؛ نظرًا لصعوبة تتَبُّعِها من الناحية الأمنية، مع عدم خضوعها لجهات رقابية تُشْرِف على عمليات التحويل لهذه العُمْلَة، فكل ذلك يجعل من السهل انتشار التجارة غير المشروعة في كافة النواحي، مع استخدام مثل هذه العُمْلات في العمليات

(١) ينظر: الآثار النقدية والاقتصادية والمالية للنقود الإلكترونية، بحث مقدم إلى مؤتمر الأعمال المصرفية الإلكترونية بين الشريعة والقانون، د. محمد إبراهيم محمود الشافعي، (ص١٣٩-١٤٠)، دور النقود الإلكترونية في تطوير التجارة الإلكترونية، د. بو عافية الرشيد، (ص١١٣)، النظام القانوني للنقود الإلكترونية، د. نهى خالد عيسى الموسوي، (ص٢٦٧-٢٦٨).
https://www.alyaum.com/article/2636753
http://kenanaonline.com/users/ahmedkordy/posts/277088
http://alghad.com/articles/553139

الإرهابية عن طريق تمويل المنظمات الإرهابية.

ثالثًا: عمليات النصب والاحتيال: حيث شكَّلت عُمْلَةُ البِتْكُوين حجر الزاوية في الهجومين الإلكترونيين العالميين، بفيروس الفدية الأول «ونا كراي» WannaCry وفيروس الفدية الثاني «بيتيا» Petya عندما طلب القراصنة المهاجمون لمئات آلاف الكمبيوترات بالعالم، دفْعَ فدية بعُمْلَة «بِتْكُوين» من أجل إرجاع الملفات المقرصَنة لأصحابها، وإعادة فتْح الأجهزة التي أصابها الفيروس بالشلل علىٰ نطاق عالمي، والسبب في طلب الفدية بالبِتْكُوين هو عدم معرفة المُرسَل إليه؛ إذ يتِمُّ التحويل إلىٰ محفظته الإلكترونية مباشرة، دون مرور الأموال علىٰ جهة حكومية تستطيع تتبُّع التحويل ومعرفة المرسَل إليه.

رابعًا: عمليات القرصنة الإلكترونية وسرقة الأموال: علىٰ الرغم من التعقيد وسرية عمليات التحويل التي تتم علىٰ عُمْلَة البِتْكُوين، إلا أنه يمكن اختراق المحافظ الإلكترونية المتعاملة بالبِتْكُوين وسرقة محتوياتها من خلال الإنترنت أو أجهزة الحاسب الشخصي، كما يحدث تمامًا في اختراق مواقع البنوك وسرقة بيانات العملاء والحسابات الإلكترونية.

خامسًا: عدم وجود سلطة مركزية: فعُمْلَةُ البِتْكُوين لا تخضع لأي سلطة مركزية تنظّم عملية التداول بهذه العُمْلَة، وهو أمر مقلق ولا يشكِّل أي ضمانات، ومن الممكن أن يتم حظر التداول بها في أي لحظة، مما يؤدِّي إلىٰ خسارة المتعاملين بها أموالهم.

سادسًا: تأرجُح قيمة العملة: هذه العُمْلَةُ لا تعتمد علىٰ دولة ما أو اقتصاد حقيقي؛ لذلك لا أحد يستطيع أن يضمن قيمة فعلية أو حقيقية لهذه العُمْلَةُ، وإنما تتغير قيمتها بحسب عدد المتداولين، وهو أمر بالغ الخطورة؛ حيث يتحدد سعر صرف هذه العُمْلَة من خلال العرض والطلب علىٰ العُمْلَة في السوق، وهذا ما يشكل مخاطر كبيرة نتيجة استخدام هذه النقود الافتراضية والتقلُّب المفاجئ في قيمتها، وعدم ربطها بسلع مثل الذهب أو ربطها بعُمْلَة حقيقية مثل اليورو أو الدولار، مما يعرّض المستثمرين بها لخسائر فادحة ناتجة عن تراجع قيمتها.

سابعًا: إفلاس شركات المَحَافِظ: نظرًا لأن البِتْكُوين عُمْلَة افتراضية، فلابد من وجود محفَظَة إلكترونية، ومنذ فترة أعلنت إحدىٰ أكبر شركات المحَافِظ الإلكترونية إفلاسها في اليابان، ما أدَّىٰ إلىٰ خسارة العديد من المتداولين لأموالهم بشكل كامل، ولم يتم تعويضهم؛ لأن هذه الشركات تعمل بدون ضمانات بنكية أو حكومية.

ثامنًا: خطورتها علىٰ السلطات النقدية: حيث تهدّد عُمْلَةُ البِتْكُوين الاستقرارَ النقدي بعدم قدرة السلطات النقدية المحلية بالتحكُّم في عرْض النقود، إضافة إلىٰ استخدامها في سحب العُمْلَة الصعبة من البنوك المركزية.

تاسعًا: الأخطاء التقنية والبشرية: عُمْلَةُ البِتْكُوين نتيجة طبيعية للتقدم التكنولوجي، وعلىٰ الرغم مما تقدمه التقنيات الحديثة من وسائل رفاهية للبشر، إلا أنها تظل عُرْضة للأعطال، مما يتسبب في وقوع مشاكل كثيرة، فقد تؤدِّي الأعطال في التقنيات التي تتعامل بها البِتْكُوين في مواقع صرْف العُمْلَة ومواقع التَّعْدِين إلىٰ فقْد الآلاف من هذه العُمْلَةِ.

وقد توقفت أكبر شبكة إلكترونية يابانية مختصة بصرف عُمْلَة البِتْكُوين «MTGOX» بسبب كثرة الأخطاء التقنية في الشبكة، مما أدَّىٰ إلىٰ إفلاس الشركة وسط تقارير تشير إلىٰ سرقة ٧٤٤٠٠٠ عُمْلَة بِتْكُوين منها[1].

---

(١) ينظر: الآثار النقدية والاقتصادية والمالية للنقود الإلكترونية، بحث مقدم إلىٰ مؤتمر الأعمال المصرفية الإلكترونية بين الشريعة والقانون، د. محمد إبراهيم محمود الشافعي، (ص١٤٠)، دور النقود الإلكترونية في تطوير التجارة الإلكترونية، د. بوعافية الرشيد، (ص١١٣)، جريمة غسل الأموال بين الوسائط الإلكترونية ونصوص التشريع، د. عبد الفتاح بيومي حجازي، (ص٥١)، دور النقود الإلكترونية في عملية غسل الأموال، د. بسام أحمد الزلمي، (ص٥٥٢).

http://moga.ahlamontada.net/t250-topic
https://www.alarabiya.net/ar/aswaq/economy/2017/07/04/
http://xhunter.yoo7.com/t2-topic

المبحث الثاني: الأحكام الشرعية للبِتْكُوين

*** المطلب الأول: حُكْم النقود الإلكترونية:**

يذكر الاقتصاديون عدة أنواع للنقود، منها:

الأول: النقود السّلعيَّة: وهي ما لها قيمة ذاتية، كالنقود الذهبيَّة والفضيَّة والنحاسيَّة، والنقود الورقيَّة النائبة أو المغطاة، أي قابلة للاستبدال بالذهب.

الثاني: النقود الائتمانيَّة: وهي التي لا قيمة لها في ذاتها، وتستمد قيمتها التبادلية من اعتماد الحكومة لها وقيامها بإصدارها عن طريق البنوك المركزية، وثقة المجتمع فيها، ومنها النقود الورقيَّة، والنقود الائتمانيَّة المعاصرة(١).

ويذكر الفقهاء والاقتصاديون عدة وظائف للنقود لابد من توفرها حتىٰ تكون معتبرة، وهذه الوظائف هي:

أولاً: وسيط للمبادلات: بأن تلقَىٰ قبولاً عامًا لدىٰ أفراد المجتمع، ويستطيع الأفرادُ في ظلِّ استخدام النقود الحصولَ علىٰ أفضل السّلع.

ثانيًا: مقياس للقيم: أي أنها تستخدم لقياس القيم في المعاملات الاقتصادية، ففي وجود النقود يصبح من الممكن التعبير عن قيم جميع السّلع الموجودة في الاقتصاد عن طريق الأسعار.

---

https://arab-btc.net/pros-cons-btc/
https://www.vapulus.com/
https://www.nmisr.com/finance
www.bayt.com/ar/specialties/q/150035/

(١) ينظر: النقود الائتمانية، د. إبراهيم صالح العمر، (ص٣٨-٣٩)، مقدمة في النقود والبنوك، د. محمد زكي شافعي، (ص٦١)، النقود في الاقتصاد الإسلامي، د. رفيق يونس المصري، (ص١٠).

ثالثًا: معيار للمدفوعات المؤجلة: أي أن الديون يتم التعبير عنها بالنقود.

رابعًا: مستودع للقيمة: أي أن النقود تصلح للاستخدام في الدفع في أي لحظة من الوقت، وعبْرَ امتداد الزمن[1].

وقد ذَكَرَ فقهاؤنا أن النقود لا يُعرف لها حدّ، وإنما تعود لتعامل الناس واصطلاحهم.

قال الإمام مالك: «ولو أن الناس أجازوا بينهم الجلود حتىٰ يكون لها سِكَّة وعيْن[2]، لكرهتها أن تباع نظِرة[3] بالذهب والوَرِق»[4].

فأعطىٰ الجلود حُكْم النقود إذا جرَىٰ تعامل الناس بها، أو ما يُعبّر عنه بالرواج.

وقد همَّ عمر بن الخطاب ﷺ باتخاذ الدراهم مِن جلود الإبل، وما منعه من ذلك إلا خشيته علىٰ البعير مِن الانقراض، فقد قال: «هممت أن أجعل الدراهم مِن جلود الإبل». فقيل له: «إذًا لا بعير» فأمسك[5].

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «وأما الدرهم والدينار فما يُعرف له حدٌّ طبعي ولا شرعي، بل مرجعه إلىٰ العادة والاصطلاح، وذلك لأنه في الأصل لا يتعلق المقصود به، بل الغرض أن

---

(١) ينظر: إحياء علوم الدين، محمد بن محمد الغزالي الطوسي (١/ ٥١)، المنتقىٰ شرح الموطأ، سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب بن وارث التجيبي القرطبي الباجي الأندلسي (٤/ ٢٥٨)، إعلام الموقعين، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله بن القيم الجوزية (٢/ ١٥٦)، المقدمة، عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن خلدون (ص٣٣٦)، النقود في الاقتصاد الإسلامي، د. رفيق يونس المصري، (ص١٥).

(٢) أي: تكون هي العُمْلَةُ التي يتعاملون بها.

(٣) أي: مؤجلة.

(٤) المدونة، مالك بن أنس (٣/ ٥).

(٥) فتوح البلدان، أحمد بن يحيىٰ بن جابر بن داود البَلَاذُري، (ص٤٥٢).

يكون معيارًا لما يتعاملون به، والدراهم والدنانير لا تُقصد لنفسها، بل هي وسيلة إلىٰ التعامل بها؛ ولهذا كانت أثمانًا بخلاف سائر الأموال، فإن المقصود الانتفاع بها نفسها، فلهذا كانت مقدّرة بالأمور الطبعية أو الشرعية، والوسيلة المحضة الذي لا يتعلق بها غرَض لا بمادتها ولا بصورتها، يحصل بها المقصود كيفما كانت»[1].

ويُفهم من هذه النصوص أن النقدية بصفة عامة أمر اعتباري، يضفيه الناس علىٰ سلعة معينة حتىٰ يصير تداولها عُرفًا للمجتمع.

وبالنظر في عمليات تداول النقود الإلكترونية، نجدها علىٰ نوعين:

النوع الأول: عمليات تتدخل فيها البنوك؛ لاعتمادها أو تعزيز إصدارها.

النوع الثاني: يتم تداول وحدات النقد الإلكتروني بين الأطراف المختلفة دون تدخّل البنوك.

وهذا النوع الثاني برز منه «البِتْكُوين» كعملة إلكترونية افتراضية، يديرها مستخدموها، بحيث تحقّق مبدأ «النِّد للنِّد» Peer-to-Peer[2].

وبناء علىٰ ما سبق فإن النوع الأول من النقود الإلكترونية نجد أنها تنطبق عليها وظائف النقود، ولا غرر فيها أو جهالة، وتستمد قبولها العام مِن قوة القوانين المنظمة لها، وهذا لا غبار عليه من الناحية الشرعية، فهي تأخذ أحكام النقد الورقي.

وأما النوع الثاني من النقود الإلكترونية - ويدخل فيه البِتْكُوين - فنجد أنه لم تتوافر فيها الشروط والضوابطُ اللازمة في اعتبار العُمْلَة وتداولها شرعًا وقانونًا؛ للأسباب الآتية:

أولاً: أن إصدار هذا النوع من النقود - ومنه البِتْكُوين - يخالف التصور المبدئي لإصدار أي عُمْلَة؛ لجهالة الجهة المصْدِرة، فلا توجد جهة محدَّدة ضامنة لهذا الإصدار. ومن المعلوم أن

---

(١) مجموع الفتاوىٰ، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (١٩/ ٢٥١-٢٥٢).

(2) https://mugtama.com/articles/item/63248-2017-11-07-08-14-27.html

إصدار العُمْلَة حق من حقوق الحاكم.

يقول الإمام أحمد: «لا يصلح ضرْب الدراهم إلا في دار الضَّرْب بإذن السلطان؛ لأنّ الناس إنْ رُخِّص لهم في ذلك ركبوا العظائم». فقد مُنِع مِن الضرْب بغير إذن سلطان لما فيه من الافتيات عليه[1].

ويقول النووي: «قال أصحابنا: ويكره أيضا لغير الإمام ضرْب الدراهم والدنانير وإن كانت خالصة؛ لأنه من شأن الإمام، ولأنه لا يؤمن فيه الغش والإفساد»[2].

فهذه النقول تؤكد على أن أمر النقود هو من اختصاص ومسؤوليات الدولة، وحتى إذا مارسها القطاع الخاص فليكن تحت إشراف ورقابة الدولة؛ لأن النقود إذا فسدت فسد المجتمع اقتصاديًّا واجتماعيًّا، وإذا صلحت صلح اقتصاد المجتمع وكل جوانبه.

ثانيًا: هذا النوع من النقود ليس له أي غطاء من الورق النقدي أو غيره يقابله، فهي ليست عُمْلَة بغطاء من أي نوع (سلعة، أو منفعة، أو حق مالي).

ثالثًا: الحصول على هذا النوع من النقود تم بدون مقابل، ولأن المنتجين له - وهم مجهولون - سيحصلون على مزايا كبيرة، تتمثل في مبادلة هذه الأرقام بسلع وعملات أخرى، ويحقِّقون الثراء الكبير من وراء ذلك على حساب المجتمع ممثلاً في سلطته السيادية بمزايا إصدار العُمْلَة.

رابعًا: افتقادها إلى القبول والرواج العام، ولولا أنَّ هذا النوع من النقود قُبِل من قطاعٍ كبيرٍ مِن الناسِ، لما كان له أي قيمة تُذكَر، بل ولم يُسَمَّ عُمْلَةً أصلاً؛ فالنَّقد ما كان مقبولاً كوسيطٍ للشراء والتعاملات المالية على أوسع نطاق، وليس مجرد التبادل المحدود المعتمد على مجرّد

(١) الأحكام السلطانية، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن الفراء، (ص١٨١).

(٢) المجموع شرح المهذب، محيي الدين يحيى بن شرف النووي (٦/ ١١).

تراضي الطرفين، خاصة أن التعامل بهذه العُمْلَة يحتاجُ إلىٰ تشفير عالي الحماية، مع ضرورة عمل نُسَخ احتياطية منها مِن أجل صيانتها مِن عمليات القرصنة، وحرزها من الضياع والتعرُّض لممارسات السرقة، أو إتلافها من خلال إصابتها بالفيروسات الخطيرة، مما يجعلها غيرَ متاحةِ التداول بين عامَّة الناس بسهولة ويسر.

خامسًا: ليست مستودعًا للقيمة، ولا معيارًا للمدفوعات الآجلة؛ فهناك معلومات تؤكِّد احتمال تبخُّر هذه العُمْلَة إلكترونيًّا من حساب الشخص الإلكتروني علىٰ الإنترنت، وقد ذكرنا في مطلب مخاطر هذه العُمْلَة ما يؤكد ذلك، وفي ظل عدم وجود جهة ضامنة فإنه لا أحد يمكن مطالبته بالتعويض، فلا تتوافر فيها عوامل الأمان بصورة تمنع تبخُّرها من حسابات مستخدميها بحواسبهم الشخصية وضياع حقوقهم.

وبناء علىٰ ما سبق فإنه يحرم صناعة النّقود الإلكترونيّة المشفَّرة، سواء كان ابتداءً، أو من خلال ما يُعرَف بعمليات التَّنقيب؛ للأسباب السابقة، ويَحرم كذلك ضخّ الأموال لتقويته مِن خلال تداوله بيعًا وشراء.

تنبيه: ترجَّح عندي أن البِتْكُوين ليس عُمْلَة أو نقودًا، وإذا ورد في البحث تسميتها (عُمْلَة أو نقودًا) فهو تسمية للشيء بما هو متعارف عليه، ليس أكثر.

*** المطلب الثاني: حُكْم مبادلة البِتْكُوين بغيره من العُمْلات الأخرىٰ:**

إذا استوفت البِتْكُوين في تداولها قواعد التعامل الشرعي، وأصبحت عُمْلَة كالعُمْلات الأخرىٰ، فتصير – في هذه الحالة – نقْدًا في حُكْم النقود الورقية وبديلاً عنها، ومن ثَمّ تجب فيها أحكام الصرْف[1] كما قرر العلماء المعاصرون في انطباق أحكام الصرْف علىٰ النقود

(١) الصرْف هو: بيع الأثمان الخِلقية أو الاصطلاحية بعضها ببعض. =

الورقيَّة[1].

ومِن أدلة ذلك:

قوله تعالىٰ: ﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْۚ ﴾ (البقرة: ٢٧٥)، وقوله تعالىٰ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡۚ ﴾ (النساء: ٢٩).

ووجه الاستدلال: أن عموم الآيتين يدل علىٰ إباحة البيع المطلق، وحيث إنَّ الصرْف نوع من أنواع البيوع فيشمله الحكم بالإباحة والمشروعيَّة.

وما ورد عن عبادة بن الصامت ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: (الذهب بالذهب والفضة بالفضة، والبرّ بالبرّ، والشعير بالشعير، والتَّمْر بالتَّمْر، والملْح بالملْح مثْلاً بمثْل، سواء بسواء، يدًا بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدًا بيد)[2].

ووجه الاستدلال من الحديث: أنه عندما نهىٰ النبي ﷺ عن بيع الأصناف السابقة إلا بالصور والشروط التي استثناها ﷺ، دلّ ذلك علىٰ مشروعية الصرْف، وهو جواز بيع الأثمان

=فالأثمان الخلقية: يدخل فيه كون العِوَضين أو أحدهما من الذهب أو الفضة بأنواعهما، سواء كانا مضروبين، أو مصوغين، أو تبراً. والأثمان الاصطلاحية: يدخل فيها النقود التي اصطلح عليها الناس مِن نقود معدنية أو ورقية أو غير ذلك. ينظر: أحكام الصرف في الفقه الإسلامي، للباحث / عادل محمد أمين (ص٢٩-٣٠).

(١) ينظر: قرارات المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة، (١/ ٢٢)، أبحاث هيئة كبار العلماء (١/ ٨٥)، مجموع فتاوىٰ ابن باز، عبد العزيز بن عبد الله بن باز (١٩/ ١٥٨).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب البيوع، باب ما يذكر في بيع الطعام والحكرة، رقم (٢٠٢٧)، (٢/ ٧٥٠)، ومسلم في صحيحه، كتاب المساقاة، باب الصرْف وبيع الذهب بالورق نقْدًا، رقم (١٥٨٧)، (٣/ ١٢١٠).

بعضها ببعض إذا توافرت فيه شروطه.

وذهب العلماء المعاصرون إلىٰ أن النقود الورقية أجناس مختلفة، فقد جاء في قرار «مجلس المجمع الفقهي» برابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة، الدورة الخامسة، قرار رقم (٦): «إنَّ مجلس المجمع الفقهي يقرر أنَّ العملة الورقية نقْد قائم بذاته، له حُكْم النقدين من الذهب والفضة، فتجب الزكاة فيها، ويجري الرِّبا عليها بنوعيه فضْلاً ونسِيئَة، كما يجرىٰ ذلك في النقدين من الذهب والفضة تمامًا، باعتبار الثّمنيّة في العُمْلَة الورقيَّة قياسًا عليهما. وبذلك تأخذ العُمْلَة الورقيَّة أحكام النقود في كل الالتزامات التي تفرضها الشريعة فيها.

ويعتبر الورق النقدي نقْدًا قائمًا بذاته كقيام النَّقدِية في الذهب والفضة وغيرهما من الأثمان، كما يُعتبر الورق النقدي أجناسًا مختلفة تتعدد بتعدد جهات الإصدار في البلدان المختلفة. بمعنىٰ أن الورق النقدي السعودي جنْس، وأن الورق النقدي الأمريكي جنْس، وهكذا كل عملة ورقية جنْس مستقل بذاته، وبذلك يجري فيها الرِّبا بنوعيه فضْلاً ونَسِيئَة، كما يجري الرِّبا بنوعية في النقدين الذهب والفضة وفي غيرهما من الأثمان. وهذا كله يقتضي ما يلي:

(أ) لا يجوز بيع الورق النقدي بعضه ببعض، أو بغيره من الأجناس النقدية الأخرىٰ، من ذهب أو فضة أو غيرهما، نسيئة مطلقًا. فلا يجوز مثلاً بيع ريال سعودي بعُمْلَة أخرىٰ متفاضلاً نسيئة بدون تقابض.

(ب) لا يجوز بيع الجنس الواحد من العُمْلَة الورقية بعضه ببعض متفاضلاً، سواء كان ذلك نسيئة أو يدًا بيد، فلا يجوز مثلاً بيع عشرة ريالات سعودية ورقًا، بأحد عشر ريالاً سعودية ورقًا، نسيئة أو يدًا بيد.

(ج) يجوز بيع بعضه ببعض مِن غير جنْسه مطلقًا، إذا كان ذلك يدًا بيد، فيجوز بيع الليرة السورية أو اللبنانية بريال سعودي ورقًا كان أو فضة، أو أقل من ذلك، أو أكثر. وبيع الدولار الأمريكي بثلاثة ريالات سعودية، أو أقل من ذلك، أو أكثر، إذا كان ذلك يدًا بيد، ومثل ذلك في

الجواز بيع الريال السعودي الفضة بثلاثة ريالات سعودية ورق، أو أقل من ذلك أو أكثر يدًا بيد؛ لأن ذلك يعتبر بيع جنْس بغير جنْسه، لا أثر لمجرد الاشتراك في الاسم مع الاختلاف في الحقيقة»[1].

وبما أن العُمْلات الإلكترونية متنوعة وكثيرة، فلها نفْس الحكم؛ لأنها أثمان مستقلة بذاتها، تحمل قِيمًا مختلفة، وبناء عليه فصرْف عملة البِتْكُوين من نفس جنْسها يُشترط فيه التقابض والتماثل، وصرْفها بغير جنسها سواء كان عُمْلَة إلكترونية أو ورقية يُشترط فيه التقابض فقط.

ومما يؤيد هذا من كلام فقهائنا المتقدمين:

ما ورد في المدونة «قلت: أرأيت إن اشتريت فلوسًا بدراهم فافترقنا قبل أن نتقابض؟ قال: لا يصلح هذا في قول مالك وهذا فاسد، قال لي مالك في الفلوس: لا خير فيها نظِرة (مع تأجيل القبض) بالذهب ولا بالوَرِق، ولو أن الناس أجازوا بينهم الجلود حتىٰ تكون لها سِكَّة وعين (أي: صارت عُمْلَة) لكرهتها أن تباع بالذهب والورِق نظِرة.

قلت: أرأيت إن اشتريت خاتم فضة أو خاتم ذهب، أو تِبْر[2] ذهب بفلوس، فافترقنا قبل أن نتقابض، أيجوز هذا في قول مالك؟

قال: لا يجوز هذا في قول مالك؛ لأن مالكًا قال: لا يجوز فلس بفلسين، ولا تجوز الفلوس بالذهب والفضة ولا بالدنانير نظِرة»[3].

فالإمام مالك يرىٰ أن الرِّبا يجري في الفلوس كالذهب والفضة؛ لأن الناس صاروا يتعاملون

---

(١) قرارات المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة (١/ ٢٢).

(٢) التِّبْر: ما كان من الذهب والفضة غير مصوغ. ينظر: مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي (١/ ٣٦٢).

(٣) المدونة، مالك بن أنس (٣/ ٥).

بها وأصبحت نقْدًا، ويرىٰ أنه لو تعارف الناس علىٰ جعْل الجلود نقودًا يتعاملون بها لكان لها حُكْم الذهب والفضة، وهذا يشبه العُمْلات الإلكترونية الآن، فصار النقْد من هذه العُمْلات، والذي افترضه الإمام مالك أنه يكون من جلود.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «والأظهر أن العِلَّة في ذلك -تحريم الرِّبا في الدنانير والدراهم- هو الثّمنيّة، لا الوزن...، والتعليل بالثّمنيّة تعليل بوصْف مناسب؛ فإن المقصود من الأثمان أن تكون معيارًا للأموال، يُتوسل بها إلىٰ معرفة مقادير الأموال، ولا يقصد الانتفاع بعينها. فمتىٰ بيع بعضها ببعض إلىٰ أجل، قُصِد بها التجارة التي تناقض مقصود الثّمنيّة»(١).

وبما أن البِتْكُوين عُمْلَة ليس لها وجود فيزيائي وغير محسوسة، فالقبض الحسي فيها غير متوقع، بل الواقع فيها أن يكون التقابض حكميًّا، فحين يتم تحويل بِتْكُوين إلىٰ محْفَظَة أخرىٰ فإن التحويل يذهب إلىٰ شبكة البِتْكُوين، ويدخل في عملية التأكد، ويتم حفظه في سلسلة البلوكات (Block chain)، وتظهر العُمْلَة رقمًا في محْفَظَة المحوَّل إليه، كحال القيد المصرفي في الأسهم والمعاملات البنكية، وهذا قد أجازه مجمع الفقه الإسلامي المنبثق مِن منظمة المؤتمر الإسلامي، واللجنة الدائمة للبحوث العلميَّة والإفتاء(٢).

وهذا التقابض الحُكْمي في عُمْلَة البِتْكُوين يأخذ فترة تأخير تبلغ عشرة دقائق، وهي الفترة التي يقوم فيها المُعدِّنون بعملية توثيق العُمْلَة للتأكد من عدم تكرار عملية التحويل أو الإنفاق المزدوج، وفترة التأخير هذه لا تضر من الناحية الشرعية؛ خاصة أن المقصود منها التأكد من صحة العُمْلَة وسلامة توثيق العملية، وقد جاء في قرار مجمع الفقه الإسلامي عن القيد المصرفي: «يُغتفر تأخير القيد المصرفي بالصورة التي يتمكن المستفيد بها من التسلم الفعلي للمُدَد

(١) مجموع الفتاوىٰ، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (٢٩/ ٤٧١-٤٧٢).

(٢) ينظر: قرارات مجمع الفقه الإسلامي المنبثق من منظمة المؤتمر الإسلامي (ص١١٣)، فتاوىٰ اللجنة الدائمة (١٣/ ٥٠٣).

المتعارف عليها في أسواق التعامل، على أنه لا يجوز للمستفيد أن يتصرف في العُمْلَة خلال المدة المغتفرة، إلا بعد أن يحصل أثر القيد المصرفي بإمكان التسلُّم الفعلي»[1].

*** المطلب الثالث: اشتمال البِتْكُوين على القمار والغرر:**

أولاً: دخول القمار في البِتْكُوين:

القمار معناه: «أن يؤخذ مال الإنسان وهو على مخاطرة، هل يحصل له عِوضه أو لا يحصل»[2].

فالقمار يدور حول المغالبة، وأخذ المال على مخاطرة، وقد حرّمت الشريعة الإسلامية القمار تحريمًا قاطعًا، فمن أدلة تحريمه في القرآن: قول الله ﷻ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ۝٩٠ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيۡطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيۡنَكُمُ ٱلۡعَدَٰوَةَ وَٱلۡبَغۡضَآءَ فِي ٱلۡخَمۡرِ وَٱلۡمَيۡسِرِ وَيَصُدَّكُمۡ عَن ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِۖ فَهَلۡ أَنتُم مُّنتَهُونَ ﴾ (المائدة: ٩٠ – ٩١)، ولم تَرِد كلمة القمار في القرآن، وإنما وردت كلمة الميْسِر، وهناك اتفاق من الصحابة فمن بعدهم على أن القمار كله بأي شيء كان داخل تحت حُكْم الميْسِر[3].

---

(١) قرارات المجمع الفقهي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، قرار رقم (٥٣).

(٢) مجموع الفتاوى، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (١٩/ ٢٨٣).

(٣) قال ابن عمر وابن عباس ﷺ فيما نقله عنهما ابن كثير: الميْسِر: هو القمار. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «قال غير واحد من التابعين كعطاء وطاووس ومجاهد وإبراهيم النخعي: كل شيء مِن القمار فهو من الميْسِر».

ينظر: الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (٣/ ٢٣٧٩)، فتاوى أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (٢٣/ ٢٢٠)، تفسير إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (١/ ٥٩٧)، (٣/ ١٧٨).

ولقد ذكَر القرآن بجانب تحريمه ما ينفّر مِن فِعْله، فذكره قرينًا للخمر، وبيّن أنه رجْس من تزيين الشيطان، وسبب لوقوع العداوة والبغضاء، وذكر أنه يصدّ عن الصلاة وعن ذكْر الله، وفي ذلك مِن شدة التنفير منه ما يكفي للبعد عنه وعدم ممارسته.

ومن أدلة تحريمه في السُّنَّة: عن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: (مَن حلَف فقال في حَلِفِه واللات والعزىٰ فليقل: لا إله إلا الله، ومَن قال لصاحبه: تعال أقامرك فليتصدَّق)[1].

والحديث ظاهر الحرمة في القمار؛ حيث جعَل الدعوة إلىٰ المقامرة موجبة للكفارة[2].

وبالنظر في البِتْكُوين نجد أنها تشتمل علىٰ القمار مِن عدَّة أوجه:

الوجه الأول: المضاربة في عُمْلَة البِتْكُوين: فمن المخاطر المرتبطة بالبِتْكُوين أن أسعارها شديدة التذبذب بشكل كبير جدًّا في زمن قصير؛ نتيجة المضاربات المقصودة علىٰ أسعارها، حيث يسعىٰ المضاربون إلىٰ تحقيق أرباح خيالية مِن خلال هذه المنافسة الشرسة، مستفيدين مِن ارتفاع السعر. فالبِتْكُوين نوع الاستثمار عالي المخاطر؛ يقوم علىٰ أساس المضاربة التي تهدف لتحقيق أرباح غير عادية من خلال تداولها بيعًا أو شراءً، مما يجعل بيئتها تشهد تذبذبات قوية غير مبررة ارتفاعًا وانخفاضًا، فهي وإن كانت في صعود صاروخي فإنها معرضة للتدهور السريع، وقد حصل شيء من التذبذب في مراحل سابقة.

والمتتبع لأسعار عُمْلَة البِتْكُوين يجد أنها ارتفعت قيمتها لأكثر من مليون مرة خلال خمس سنوات، حيث كان الدولار يساوي ١٠٠٠ بِتْكُوين عند صدورها سنة ٢٠٠٩م، وتجاوزت قيمتها في نهاية عام ٢٠١٧م إلىٰ ما يقارب حاجز ٢٠٠٠٠ دولار، ثم بدأ سعر البِتْكُوين في بداية

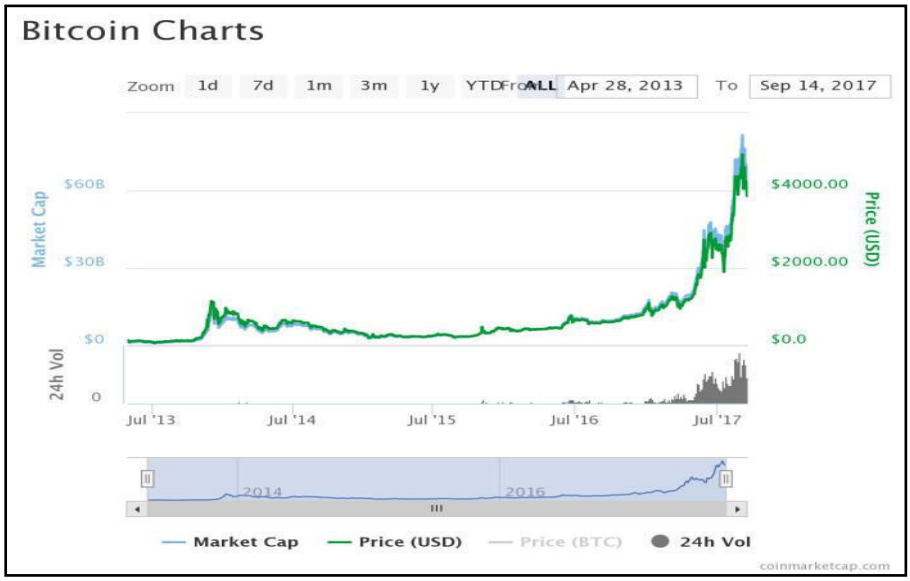
(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب تفسير القرآن، باب «أفرأيتم اللات والعزىٰ»، رقم (٤٥٧٩)، (٤/ ١٨٤١)، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب من حلف باللات والعزىٰ، رقم (١٦٤٧)، (٣/ ١٢٦٧).

(٢) ينظر: شرح النووي علىٰ صحيح مسلم، محيي الدين يحيىٰ بن شرف النووي (١١/ ١٠٧).

عام ٢٠١٨م بالتذبذب انخفاضًا وارتفاعًا شديدًا وسريعًا(١).

ولا شك أنّ هذا التذبذب السريع والكبير لأسعار هذه العُمْلَة يجعلها نوعًا من القمار المحرّم شرعًا؛ حيث يبقىٰ أمر الإنسان في التعامل بالبِتْكُوين مترددًا بين أن يغنم أو يغرم بطريقةٍ تعتمد علىٰ الحظ والمصادفة، وهذا هو القمار بعينه؛ إذ إن كلّ مشاركٍ فيه مخاطر بشيءٍ من ماله؛ بغية تحصيل ما هو أكثر منه، فهو بين أن يفقد ما خاطر به، أو أن يربح ما خاطر من أجله، فالمقامر إما غانم أو غارم، فهو متردد بينهما، فهو كمن يُلقي حجَر النّرد ويراهن علىٰ رقم بعينه، فإن ظهر كان غانمًا، وإن لم يظهر كان من الخاسرين، وهذا ما يحدث في مضاربة البِتْكُوين وغيره من العُمْلات.

ويلاحظ في هاتين الصورتين التقلبات السعرية الحادة للبِتْكُوين، في فترات قصيرة(٢).



(1) https://ae.nordfx.com/293-Bitcoin-and-others-start-of-the-road-or-start-of-the-end.html
http://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A8%...88%D9%8A%D9%86
https://mugtama.com/articles/item/63248-2017-11-07-08-14-27.html
https://www.tahrirnews.com/posts/860502/

(2) https://coinmarketcap.com /

Historical data for Bitcoin

Currency in USD | Aug 18, 2017 - Sep 17, 2017

Date	Open	High	Low	Close	Volume	Market Cap
Sep 16, 2017	3637.75	3808.84	3487.79	3625.04	1,618,400,000	60,271,600,000
Sep 15, 2017	3166.30	3733.45	2946.62	3637.52	4,148,070,000	52,453,500,000
Sep 14, 2017	3875.37	3920.60	3153.86	3154.95	2,716,310,000	64,191,600,000
Sep 13, 2017	4131.98	4131.98	3789.92	3882.59	2,219,410,000	68,432,200,000
Sep 12, 2017	4168.88	4344.65	4085.22	4130.81	1,664,530,000	69,033,400,000
Sep 11, 2017	4122.47	4261.67	4099.40	4161.27	1,557,330,000	68,256,000,000
Sep 10, 2017	4229.34	4245.44	3951.04	4122.94	1,679,090,000	70,018,100,000
Sep 09, 2017	4229.81	4308.82	4114.11	4226.06	1,386,230,000	70,017,200,000
Sep 08, 2017	4605.16	4661.00	4075.18	4228.75	2,700,890,000	76,220,200,000
Sep 07, 2017	4589.14	4655.04	4491.33	4599.88	1,644,620,000	75,945,000,000
Sep 06, 2017	4376.59	4617.25	4376.59	4597.12	2,172,100,000	72,418,700,000
Sep 05, 2017	4228.29	4427.84	3998.11	4376.53	2,697,970,000	69,954,400,000
Sep 04, 2017	4591.63	4591.63	4108.40	4236.31	2,987,330,000	75,955,500,000
Sep 03, 2017	4585.27	4714.08	4417.59	4582.96	1,933,190,000	75,841,700,000
Sep 02, 2017	4901.42	4975.04	4469.24	4578.77	2,722,140,000	81,060,600,000
Sep 01, 2017	4701.76	4892.01	4678.53	4892.01	2,599,080,000	77,748,400,000
Aug 31, 2017	4555.59	4736.05	4549.40	4703.39	1,944,930,000	75,322,300,000
Aug 30, 2017	4570.36	4626.52	4471.41	4565.30	1,937,850,000	75,556,600,000
Aug 29, 2017	4389.21	4625.68	4352.13	4579.02	2,486,080,000	72,553,800,000
Aug 28, 2017	4384.45	4403.93	4224.64	4382.66	1,959,330,000	72,467,900,000
Aug 27, 2017	4345.10	4416.59	4317.29	4382.88	1,537,460,000	71,809,200,000
Aug 26, 2017	4372.06	4379.26	4269.52	4352.40	1,511,610,000	72,249,100,000
Aug 25, 2017	4332.82	4455.70	4307.35	4371.60	1,727,970,000	71,595,100,000
Aug 24, 2017	4137.60	4376.39	4130.26	4334.68	2,037,750,000	68,363,900,000
Aug 23, 2017	4089.01	4255.78	4078.41	4151.52	2,369,820,000	67,553,000,000
Aug 22, 2017	3998.35	4128.76	3674.58	4100.52	3,764,240,000	66,051,000,000
Aug 21, 2017	4090.48	4109.14	3988.60	4001.74	2,600,890,000	67,567,100,000
Aug 20, 2017	4189.31	4196.29	4069.88	4087.66	2,109,770,000	69,192,700,000
Aug 19, 2017	4137.75	4243.26	3970.55	4193.70	2,975,820,000	68,333,100,000
Aug 18, 2017	4324.34	4370.13	4015.40	4160.62	2,941,710,000	71,406,500,000

الوجه الثاني: ما يتم في عملية تعدين البِتْكُوين: سبق أن ذكرنا أن عملية التَّعْدِين في البِتْكُوين تهدف التدقيق والتوثيق للتحقق من صحة العملية التي تمت في البِتْكُوين، أي امتلاك المتعامل لرصيد كاف من البِتْكُوين قبل التحويل، ومن ثَمّ إثبات انتقال الرصيد من المرسِل إلىٰ المستقبِل، وأن ذلك يتم عمليًّا من خلال حلّ مجموعة معادلات رياضية من خلال تقنيات وبرمجيات، وليس بشكل يدوي، وهذه العملية الرياضية تحتاج إلىٰ أجهزة حواسيب متطورة كما تستهلك طاقة عالية، ومن ثَمّ لها تكلفة عالية جدًّا. ولتحفيز المتعاملين للقيام بذلك، يحصل أول مَن يُثبت صحة مجموعة من العمليات ويجمعها ضمن «بلوك» يضيفه إلىٰ سلسلة البلوكات؛ علىٰ عمولات التحويل لكل العمليات التي يتضمنها البلوك. ويقوم النظام بشكل تلقائي بإنشاء عدد من وحدات البِتْكُوين عند إتمام كل بلوك حتىٰ الوصول إلىٰ الحد الأعلىٰ للتنقيب، ويحصل

علىٰ تلك الوحدات أيضًا أول شخص يقوم بتوثيق مجموعة من العمليات ضمن البلوك، وسيستمر ذلك حتىٰ الوصول للحد الأعلىٰ من التنقيب، وبعدها يحصل أول من ينجح بتوثيق البلوك علىٰ عمولات التحويل فقط[1].

وبالتأمل في العمليات التي تحدث في تعدين البِتْكُوين نلاحظ أنَّ الرابح هو فقط الأول، وكل الباقين ممن شارك وصرَف «الطاقة» في عمليات التحقق الأخرىٰ يخسر ما أنفقه، وهذا هو عين القمار المنهي عنه شرعًا، أن يدفع الإنسان مالاً - متمثِّلاً في الحواسيب والطاقة العالية - علىٰ مخاطرة، هل يحصل له عِوضه أو لا يحصل.

وكذلك يدخل القمار في البِتْكُوين من خلال الشركات التي تستقبل أموال الناس مقابل إعطائهم أرباحًا من التنقيب عن البِتْكُوين، فهذه الشركات إن لم تقم بالوصول إلىٰ توثيق عمليات البِتْكُوين التي تتم خلال التَّعْدِين فستخسر ما أنفقته، وينعكس هذا علىٰ المستثمرين.

الوجه الثالث: عدم عكس عمليات البِتْكُوين: من مخاطر البِتْكُوين أن صفقاته لا تقبل العكس، وليس هناك فرصة أخرىٰ للمتعاملين للقيام بعملية تحويل البِتْكُوين بطريقة صحيحة، أي أن عمليات تحويل البِتْكُوين محصّنة ضد الاسترجاع[2]، فإذا قمت بإرسال عدد من عُمْلَة البِتْكُوين إلىٰ شركة ما - بطريق الخطأ - لا يمكنك إلغاء هذه الصفقة، ومن ثَمّ تضيع عليه الأموال، فهذه المخاطرة الشديدة تجعل البِتْكُوين يدخله القمار من أوسع الأبواب.

ثانيًا: دخول الغرر في البِتْكُوين:

الغرر: «ما لا يُعلم حصوله، أو لا يُقدر علىٰ تسليمه، أو لا يُعرف حقيقته ومقداره»[3].

(1) http://www.it-scoop.com/2014/02/bitcoins-a-detailed-yet-easy-to-understand-explaination/

(2) http://www.it-scoop.com/2014/02/bitcoins-a-detailed-yet-easy-to-understand-explaination/

(٣) زاد المعاد، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين بن قيم الجوزية (٥/ ٧٢٥).

فتعريف ابن القيم جامع وشامل لجميع فروع الغرر؛ لاشتماله علىٰ الجهل بحصول المعقود عليه، والجهل بصفته ومقداره، وعدم القدرة علىٰ تسليمه.

وقد حرّمت الشريعة الإسلامية بيع الغرر الكثير، وبالتأمل في القرآن نجد أنه لم يرِد في القرآن نصٌّ خاص في حُكْم الغرر، أو في حُكْم جزئية من جزئياته، ولكن وردت نصوص تشتمل علىٰ أحكام يدخل فيها جميع الأحكام المتعلقة بالغرر التي ذكرها الفقهاء في كتُبهم. ومن أدلة تحريمه في القرآن: قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ وَتُدْلُواْ بِهَآ إِلَى ٱلْحُكَّامِ لِتَأْكُلُواْ فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ بِٱلْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ١٨٨)، وأكل أموال الناس بالباطل شامل لكل وسيلة محرمة يؤخذ بها أموال الناس، والغرر نوع مِن أكل أموال الناس بالباطل. قال ابن العربي: «قوله تعالىٰ: ﴿بِٱلْبَٰطِلِ﴾: يعني: بما لا يحل شرعًا، ولا يفيد مقصودًا؛ لأنَّ الشرع نهىٰ عنه، ومنَع منه، وحرّم تعاطيه، كالرِّبا والغرر ونحوهما، والباطل ما لا فائدة فيه»(١).

ومن أدلة تحريمه في السُّنَّة: حديث أبىٰ هريرة رضي الله عنه قال: «نهىٰ رسول الله ﷺ عن بيع الغرر»(٢).

وبالنظر في البِتْكُوين نجد أنها تشتمل علىٰ الغرر من عدة أوجه:

الوجه الأول: إصدار البِتْكُوين: من مخاطر البِتْكُوين – التي سبق ذكرها – غياب الجهة الضامنة لها، فهي تفتقد إلىٰ الغطاء المالي أو السِّلَعي الذي يضفي عليها القيمة، فلا توجد جهة محددة ضامنة لإصدار البِتْكُوين، بل ينتاب هذا الأمر الغموض، وهناك معلومات تؤكد احتمال تبخُّر هذه العُمْلَة إلكترونيًّا من حساب الشخص الإلكتروني علىٰ الإنترنت، وفي ظِل عدَم وجود

(١) أحكام القرآن، محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الإشبيلي المالكي (١/ ١٣٨).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب البيوع، باب بطلان بيع الحصاة والبيع الذي فيه غرر، رقم (١٥١٣)، (٣/ ١١٥٣).

جهة ضامنة، فإنه لا أحد يمكن مطالبته بالتعويض.

إضافة إلىٰ المخاطر السابقة فإنه لا توجد أي جهات تنظيمية أو رقابية علىٰ البِتْكُوين من الحكومات، فهي لا تخضع لسلطات الجهات الرقابية والهيئات المالية؛ لأنها تعتمد علىٰ التداول عبر الإنترنت بلا سيطرة ولا رقابة، فلا يوجد جهة محددة يمكن رفْع الشكاوىٰ إليها أو المطالبات بشأن هذه العُمْلَة، مما قد يؤدِّي إلىٰ خسارة رأس المال بالكامل، بل لا يمكن استرداد شيء من المبالغ المفقودة جرَّاء ذلك غالبًا، بخلاف الأعراف والتقاليد البنكية المتبعة في حماية المتعامل بوسائلِ الدفع الإلكتروني التي تجعل البنوك عند الخلاف مع المستثمر حريصةً علىٰ حلِّ هذا النزاع بصورة تحافظ علىٰ سمعتها البنكية[1].

وعند التأمُّل فيما ذكره فقهاؤنا في تعريف الغرر وعِلَّة تحريمه نجد أن ذلك منطبق علىٰ البِتْكُوين، فقد ذكَر فقهاؤنا أن الغرر ما له ظاهر تؤثره وباطن تكرهه، فظاهره يغرّ المشتري وباطنه مجهول العاقبة[2]، وهذا متوفر في البِتْكُوين من غياب الجهة الضامنة وغياب الجهات الرقابية عند وجود أي نزاع، وعِلَّة تحريم الغرر تحصين للأموال أن تضيع، وقطْع للخصومة والنزاع أن يقعا بين الناس فيها[3]، ولا شكَّ أن عدم وجود الجهات الضامنة والرقابية علىٰ البِتْكُوين يؤدِّي إلىٰ

(1) http://www.it-scoop.com/2014/02/bitcoins-a-detailed-yet-easy-to-understand-explaination/
https://www.alarabiya.net/ar/arab-and-

(٢) ينظر: جامع الأصول، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد بن عبدالكريم الشيباني الجزري بن الأثير (١/ ٥٢٧).

(٣) ينظر: معالم السنن، حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي المعروف بالخطابي (٣/ ٨٨)، بدائع الصنائع، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي (٥/ ١٣٨)، روضة الطالبين، محيي الدين يحيىٰ بن شرف النووي (٣/ ٥٧)، الروض المربع، منصور بن يونس البهوتي (٢/ ٣٦).

وقوع النزاع، وضياع الأموال، وأكْلها بالباطل.

الوجه الثاني: جهالة مستقبل البِتْكُوين: إن مستقبل البِتْكُوين يكتنفه الغموض الشديد من جهات متعددة:

الجهة الأولىٰ: قيمتها: فهي شديدة التقلُّب ارتفاعًا وانخفاضًا، فلا أحد يعلم ما مدىٰ الارتفاع أو الانخفاض الذي سوف تصل له قيمة البِتْكُوين.

وقد اشترط فقهاؤنا في ثمن العُمْلات التي يتعامل بها الناس أن يكون معيارًا مستقرًّا لا يزيد ولا ينقص، وهو ما يُسَمِّيه الاقتصاديون بالثبات الطبيعي[1]، اللهم إلا علىٰ فترات متباعدة نسبيًا؛ نتيجة للتضخم وغلاء الأسعار؛ حتىٰ لا يؤدِّي إلىٰ الجهالة والغرر، ويفتح باب النزاع والشقاق بين الناس، وتفسد معاملاتهم.

يقول ابن القيم: «فإن الدراهم والدنانير أثمان المبيعات، والثَّمن هو المعيار الذي به يُعرف تقويم الأموال، فيجب أن يكون محدودًا مضبوطًا لا يرتفع ولا ينخفض؛ إذ لو كان الثَّمن يرتفع وينخفض كالسِّلع لم يكن لنا ثمن نعتبر به المبيعات، بل الجميع سلع، وحاجة الناس إلىٰ ثمن يعتبرون به المبيعات حاجة ضرورية عامة، وذلك لا يمكن إلا بسعر تُعرف به القيمة، وذلك لا يكون إلا بثمن تُقوّم به الأشياء، ويستمر علىٰ حالة واحدة، ولا يقوم هو بغيره؛ إذ يصير سلعة يرتفع وينخفض، فتفسد معاملات الناس، ويقع الخُلْف، ويشتد الضرر»[2].

الجهة الثانية: عددها المحدود: للبِتْكُوين عدد محدود، فقد تم إصدار وتداول ١٦.٥٠٨.٨٨٨ عُمْلَة بِتْكُوين حتىٰ ١٥/ ٨/ ٢٠١٧ من أصل ٢١ مليون عُمْلَة بِتْكُوين يمكن إنشاؤها، ويُتوقع أن تَصْدُر فقط حتىٰ العام ٢٠٤٠م، ولا أحد يعلم ما سوف يحدث عند ذلك

(١) ينظر: لمحات عن النقود في الإسلام، د. رفيق المصري، (ص٢٢١).

(٢) إعلام الموقعين، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين بن قيم الجوزية (٢/ ١٠٥).

الوقت عندما لا يتم إصدار المزيد من هذه العُمْلَة.

الجهة الثالثة: فشلها: فالبِتْكُوين معرّضة لاحتمالية حدوث انهيار تقني، أو ظهور عُمْلات منافسة، أو مشاكل سياسية تقضي عليها، أو حدوث فكّ للتشفير الذي تمت برمجة هذه العُمْلَة به، مع استصحاب التقدم التِّقني، وهكذا[1].

فلا أحد في أي موقع يمكنه توقُّع مستقبل البِتْكُوين، أو كيف سيكون عليه الحال في المستقبل.

وكل ما سبق ذكره يفتح الباب علىٰ مصراعيه للغرر الفاحش الذي يؤدِّي إلىٰ وقوع العداوة بين الناس، وأكْل الأموال بالباطل.

* المطلب الرابع: حُكْم الاستثمار في البِتْكُوين:

الاستثمار في البِتْكُوين يأخذ أشكالاً وصورًا متعددة، منها:

أولاً: الاستثمار عن طريق التَّعْدِين: سبق بيان أنه يمكن أن يقوم كل شخص بتعدين البِتْكُوين عبر أجهزة ذات معالجات سريعة مثل الحواسيب الحديثة، أو عن السيرفرات التي تستخدمها الشركات الكبرىٰ أو أجهزة تُصنع خصيصًا لهذه المهمة.

وعند النظر في عملية التَّعْدِين من الناحية الشرعية، نجد أن هذه العُملة أُنشِئت من لا شيءٍ، وكذلك تعدينها يتمّ مِن لا شيء، فهي مجرد أرقام، أو ربما أشكال إلكترونيَّة، كتَبَها أو بَرمجَها أحد مُستخدمي أجهزة الحاسب؛ فليس لها أي أصل محسوس، ولا مادة استُخْرِجَت منها، فليس هناك تكلفة حقيقيَّة في إنشائها سوىٰ الكهرباء التي استُهْلِكت في تشغيل تلك الحاسبات، والوقت الذي صرَفَه المبرْمِج في كتابتها!

(1) http://www.it-scoop.com/2014/02/bitcoins-a-detailed-yet-easy-to-understand-explaination/
https://arab.dailyforex.com/forex-

وهـذا مـا يُـسَمَّىٰ عنـد الاقتـصاديين بخلْـق النقـود، وهـو يمكّـن العـددَ القليـلَ الـذي يمتلـك مهاراتِ خَلْقِ المال مِن الحصول علىٰ الثَّروة، وربما احتكارها، وهو باب واسع للغش والخداع؛ إذ ليس ثمَّة مال حقيقيٌّ يمكن تقييمُه، ومِن ثـمَّ يمكـن التلاعُـب في أسـعاره والـتحَكُّم فيهـا، وهـذه القيمة غير المنضبطة تَقفِزُ ارتفاعًا وتهوي انخفاضًا في وقتٍ يسيرٍ، ويحدث بسبب هـذا المـال غير الحقيقي الشِّراء المزدوج عدَّة مرَّات، فيُخلَـقُ مـن هـذا المـالِ الـوهمي مـالٌ وهميٌّ آخَـر، فيـصبح الاقتصاد العام أو اقتصاد ذلك السُّوق فُقاعةً لا تلبث أن تنفجر محدثةً دَمارًا هائلاً، وهـذا بحـسب تعبير بعض الخبراء العالميين[1]. ولذلك فإنه يحرم صناعة النّقود الإلكترونيّة المشفَّرة مـن خـلال ما يُعرَف بعمليات التَّنقيب.

ثانيًا: الاستثمار عن طريق الشركات: حيث تقوم بعـض الـشركات والمواقـع بالاسـتثمار في عُمْلَة البِتْكُوين، وتقدّم أرباحًا ثابتة يوميًّـا، مـع ضـمانها رأس المـال. وعنـد النظـر في هـذه الطريقـة نجد أنها تخالف شروط المضاربة الشرعيَّة، وتتمثّل هذه المخالفة في:

١ - تحديد نسبة ثابتة مِن الربح من رأس المـال: فمِـن شـروط المـضاربة الـشرعيَّة أن يكـون المشروط مِن الربح معلومًا مشاعًا مشتركًا بين رب المال والمضارب، ولا يجوز أن يكـون الـربح نسبة مِـن رأس المـال، أو أن يكـون مبلغًـا ثابتًـا معلومًـا؛ لأن الـشركة تقتـضي الاشـتراك في الـربح، والربح يزيد وينقص، فلو اشـترط مبلغًـا معيّنًـا بَطلَـت الـشركة، ويخرجهـا عـن حقيقتهـا الـشرعيَّة، ويدخلها تحت القرض، والقرض إذا تبعه ربح أو فائدة كان قرضًا ربويًّا محرمًا.

قال الماوردي: «وإذا مُنعا مِن اختصاص أحـدهما بـالربح دون الآخـر وجـب أن يُمنعـا ممـا يؤدِّي إلىٰ اختصاص أحدهما بالربح دون الآخر، فمن ذلك أن يشترط أحـدهما لنفسه مِـن الـربح درهمًا معلومًا، والباقي لـصاحبه أو بينهمـا خـلاف، فـلا يجـوز؛ لأنـه قـد لا يحـصل مـن الـربح إلا

(1) https://mugtama.com/articles/item/63248-2017-11-07-08-14-27.html
https://dorar.net/article/1982

الدرهم المشروط فينفرد به أحدهما، وينصرف الآخر بغير شيء»[1].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «لا يجوز أن يخص أحدهما بربح مقدَّر؛ لأن هذا يُخرجهما عن العدل الواجب في الشركة»[2].

وقال ابن قدامة: «متىٰ جعل نصيب أحد الشركاء دراهم معلومة، أو جعل مع نصيبه دراهم، مثل أن يشترط لنفسه جزءًا وعشرة دراهم، بَطلَت الشركة. قال ابن المنذر: أجمع كل مَن نحفظ عنه من أهل العلم علىٰ إبطال القراض (المضاربة) إذا شرط أحدهما أو كلاهما لنفسه دراهم معلومة، وممن حفظنا ذلك عنه مالك، والأوزاعي، والشافعي، وأبو ثور، وأصحاب الرأي»[3].

٢- ضمان رأس المال: فمن شروط المضاربة الشرعيَّة أن تكون الوضيعة علىٰ رأس المال، فإن حصلت خسارة فهي علىٰ ربِّ المال، والعامل مؤتمن، لا يضْمَن إلا بالتعدِّي أو بالتفريط. واشتراط ضمان رأس المال يفسد الشركة، ويجعل المعاملة قرضًا؛ ذلك أن الفرق بين القرض والقراض أنَّ المال في الأول مضمون وفي الثاني غير مضمون، فإذا كان ربُّ المال شريكًا في الربح فهو قرْضٌ جرّ نفعًا فيكون رِبًا.

قال ابن قدامة: «متىٰ شرط علىٰ المضارب (وهو العامل) ضمان المال، أو سهمًا من الوضيعة، فالشرط باطل. لا نعلم فيه خلافًا، والعقد صحيح. نصَّ عليه أحمد، وهو قول أبي حنيفة، ومالك.

وروي عن أحمد أن العقد يفسد به. وحُكي ذلك عن الشافعي؛ لأنه شرْط فاسد، فأفسد

---

(١) المضاربة، علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي، (ص١٥١).

(٢) مجموع الفتاوىٰ، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد بن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (٢٠/ ٥٠٨).

(٣) المغني، موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد، الشهير بابن قدامة المقدسي (٧/ ١٧٩).

المضاربة»[1].

وجاء في قرار مجمع الفقه الإسلامي بجدة في دورته الرابعة: «لا يجوز أن تشمل نشرة الإصدار أو صكوك المقارضة علىٰ نصٍّ بضمان عامل المضاربة رأس المال أو ضمان ربْح مقطوع أو منسوب إلىٰ رأس المال، فإن وقَع النصُّ علىٰ ذلك صراحة أو ضمنًا بَطلَ شرط الضمان، واستحق المضارب ربْح مضاربة المثل»[2].

ثالثًا: الاستثمار عن طريق المضاربة بالبِتْكُوين أمام العُمْلات الأخرىٰ[3]: حيث يقوم المضاربون بشراء البِتْكُوين مع الاحتفاظ بها حتىٰ يصبح بيعها مربحًا، ثم تتم المخاطرة بالبيع والشراء بناءً علىٰ التنبؤ بتقلبات الأسعار؛ بغية الحصول علىٰ فارق الأسعار.

ولا شك أن المضاربة بالبِتْكُوين يُخرجها عن غاية الأثمان؛ فالأثمان ليس لها قيمة ذاتية مقصودة، وإنما قيمتها اعتبارية؛ فلا غرَض في عينها، وإنما هي وسيلة لشراء السلع وسد الحاجيات، والمتأمل فيما يحدث بالبِتْكُوين، يجد أنها صارت وسيلة للإيراد وغاية في ذاتها، فخرجت عن مقصود النقود مِن المتاجرة بها إلىٰ المتاجرة فيها والمضاربة عليها بما يضُرُّ بمصالح الدول والمجتمعات.

---

(١) المغني، موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد، الشهير بابن قدامة المقدسي (٥/ ٤٠).

(٢) مجلة مجمع الفقه الإسلامي (٣/ ٢١٦٣).

(٣) قد يقول البعض: إنه لا فرق بين الصرْف والمضاربة، فلماذا أجزتم الصرْف ومنعتم المضاربة؟ والجواب: فهو أن الصرْف أعمّ من المضاربة بالعملات؛ لأنه يشمل بيع العملات للاسترباح أو مِن دونه، أما المضاربة في العملات فتكون بقصد الاسترباح. فالفرق بينهما محصور في غرض المتعاملين، مع أن كليهما مبادلة في النقود (أو الأثمان وما في حكمهما). وكذا في التصرف، فإن المُتاجر في العملة لا يبيع إلا إذا ارتفع السعر، وأما الصراف فإنه يبيع ويشتري العملات، سواء كان السعر مرتفعًا أو منخفضًا. ينظر: المعاملات المالية المعاصرة، د. وهبة الزحيلي، (ص١٦٢).

وقد فَطنَ علماؤنا القدامىٰ لهذا جيِّدًا، قال الغزالي: «وكلّ مَن عامل معاملة الرِّبا علىٰ الدراهم والدنانير، فقد كفَر النعمة وظلَم؛ لأنهما خُلقا لغيرهما لا لنفسهما؛ إذ لا غرَض في عينهما، فإذا اتّجر في عينهما فقد اتخذهما مقصودًا علىٰ خلاف وضْع الحكمة»(١).

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «فإن المقصود مِن الأثمان أن تكون معيارًا للأموال يُتوسل بها إلىٰ معرفة مقادير الأموال، ولا يُقصد الانتفاع بعينها. فمتىٰ بِيعَ بعضُها ببعض إلىٰ أجلٍ قُصِد بها التجارة التي تناقض مقصود الثّمنيّة»(٢).

وقال ابن القيم: «ويمنع - والي الحسبة - مِن إفساد نقْد الناس وتغييرها، ويمنع من جعْل النقود متجرًا، فإنه بذلك يدخل علىٰ الناس من الفساد ما لا يعلمه إلا الله، بل الواجب أن تكون النقود رؤوس أموال، يُتجر بها، ولا يُتجر فيها، وإذا حرم السلطان سِكّة أو نقدًا منع من الاختلاط بما أذن في المعاملة به»(٣).

ولا شك أن جعل العُمْلات مجالاً للمضاربة أمر فيه ضرر بالغ للاقتصاديات التابعة للعُمْلَة. وما آثار الاضطرابات في العُمْلات المحليَّة والدوليَّة في الغالب إلا مِن جرَّاء جعْل العُمْلات مجالاً للمضاربة(٤).

فالعبرة شرعًا بقيام النقود بوظائفها بأن يُتاجر بها باعتبارها وسيطًا للتبادل، لا المتاجرة فيها، وتحويلها إلىٰ سلعة، والخروج بها عن وظائفها.

---

(١) إحياء علوم الدين، محمد بن محمد الغزالي الطوسي (٤/ ٩٢).

(٢) مجموع الفتاوىٰ، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد بن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (٢٩/ ٤٧١-٤٧٢).

(٣) الطرق الحكمية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين بن قيم الجوزية، (ص٢٠٢).

(4) http://www.feqhweb.com/vb/t12739.html

*** المطلب الخامس: الصورة الشرعيَّة للبِتْكُوين:**

البِتْكُوين – بصورتها الحالية – لا تصلح للتعامل بها من الناحية الشرعيَّة؛ لما سبق بيانه أثناء البحث، والمعاملات المالية في الإسلام بُنيت علىٰ المصالح والحفاظ علىٰ حقوق الناس، وقد كان من منهج النبي ﷺ إذا رأىٰ معاملة بين الناس وهم في حاجة إليها، مع مخالفتها للشريعة في بعض أجزائها، قام بتعديلها بما يوافق مصالح الناس ويتفق مع أحكام الشريعة، فقد جاء النبي ﷺ والناس يتعاملون بالسَّلَم وهو مخالف للأصل، فلما رأىٰ حاجة الناس إليه عَدَّلَه بما يوافق مصالحهم، فعن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: قدم النبي ﷺ المدينة وهم يُسلفون بالتَّمْر السنتين والثلاث، فقال: «مَن أسلف في شيء، ففي كيل معلوم، ووزن معلوم، إلىٰ أجل معلوم»[1].

وبناء علىٰ ما سبق، فهذا بيان للصورة الشرعيَّة للتعامل بالبِتْكُوين:

أولاً: توافر مقومات وشروط العُمْلات من الناحية الشرعية والقانونية في البِتْكُوين: ويتمثل ذلك في:

١ – أن تقوم الدول بإصدارها أو القطاع الخاص تحت إشراف ورقابة الدولة.

٢ – وجود غطاء مالي أو سلعي يضفي عليها القيمة: فتلتزم الجهة المصدرة لها – من دول، أو جهات قانونية، أو بنوك مركزية –، بصرفها بقيمتها من أنواع البضائع أو النتاج المحلي.

٣ – أن يتحقق لها الرواج والقبول العام في المجتمع: بأن تكون شائعة بين الناس، وليست خاصة بفئة دون أخرىٰ، فلا يقتصر رواجها بمن يتداولها ويقرّ بقيمتها فقط.

٤ – أن تكون مقياسًا للسلع والخدمات: وهذا يتحقق بأن تكون مقياسًا للسلع والخدمات علىٰ إطلاقها، ولا تكون أداة تبادل لسلع وخدمات معينة.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب السلم، باب السلم في وزن معلوم، رقم (٢٢٤٠)، (٣/ ٨٥)، ومسلم في صحيحه، كتاب المساقاة، باب السلم، رقم (١٦٠٤)، (٣/ ١٢٢٦).

٥- أن تكون معيارً للمدفوعات المؤجَّلة ومستودعًا للقيمة: بأن تصلح للاستخدام في الدفع في أي لحظة من الوقت، وعبر امتداد الزمن، مع توافر عوامل الأمان فيها، بصورة تمنع تبخُّرها من حسابات مستخدميها بحواسبهم الشخصية وضياع حقوقهم.

ثانيًا: مراعاة قواعد التعامل الشرعي في تداول البِتْكُوين: وهذا يتحقق:

١- مراعاة أحكام الصرْف.

٢- أن تخلو مِن الرِّبا في أي معاملة تتم فيها.

٣- أن تخلو مِن القمار.

٤- أن تخلو مِن الغرر والجهالة.

ثالثًا: ضبط سعر البِتْكُوين بسعر صرْف محدد: مع قابلية الارتفاع والانخفاض اليسير، ولا تكون قابلة للتذبذبات الكبيرة والسريعة المفاجئة؛ لئلا تكون نوعًا مِن القمار المحرَّم.

رابعًا: عدم المضاربة عليها: بأن تتحول من كونها وسيلة لشراء السلع وسد الحاجيات، إلىٰ كونها وسيلة للإيراد وغاية في ذاتها، أي تتحول من المتاجرة بها إلىٰ المتاجرة فيها.

خامسًا: سنّ التشريعات الكافية الضامنة لاستمرار العُمْلَة: فلا تتعرض للفشل، أو الضياع، أو قصرها علىٰ فئة خاصة.

* * *

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، أحمده سبحانه وأشكره علىٰ ما تفضّل به عليّ من إتمام البحث في هذا الموضوع المهم، وأتقدم بالشكر لعمادة البحث العلمي بجامعة المجمعة لدعمها هذا المشروع البحثي برقم (١٣/ ٣٨) والذي توصلت من خلاله إلىٰ ما أظن أنه الحق فيما تعرَّضت إليه من مسائله، فإني أخلص إلىٰ إبراز ما توصّلت إليه من أحكام في الموضوعات

الأساسية التي تضمّنها البحث، علىٰ أن أُعقب ذلك بذكر ما يرشد إليه البحث من توصيات، وذلك فيما يأتي:

أولاً: النتائج:

١ - من مميزات البِتْكُوين: التعامل المباشر بين الأفراد، حماية السِّرِّيَّة والخصوصية، سهولة التداول، انخفاض أو انعدام رسوم التعامل، الشفافية والحيادية، سهولة وسرعة توثيق العمليات.

٢ - من مخاطر البِتْكُوين: عمليات تبييض الأموال، عمليات بيع الممنوعات، عمليات النصْب والاحتيال، عمليات القرصنة الإلكترونية وسرقة الأموال، عدم وجود سلطة مركزية، تأرجح قيمة العُمْلَة، إفلاس شركات المحَافِظ، خطورتها علىٰ السلطات النقدية، الأخطاء التقنية والبشرية.

٣- البِتْكُوين من المحرّم لغيره؛ لاشتماله علىٰ أسباب أدَّت لحرمته، وإذا زالت هذه الأسباب كان حكمه مباحًا.

٤ - البِتْكُوين - بصورتها الحالية - لم تتوافر فيها الشروط والضوابط اللازمة في اعتبار العُمْلَة وتداولها؛ ولذلك يحرم صناعة النّقود الإلكترونيّة المشفَّرة، سواء كان ابتداءً، أو من خلال ما يُعرَف بعمليات التَّنقيب، ويَحرم كذلك ضخّ الأموال لتقويته مِن خلال تداوله بيعًا وشراء.

٥ - يحرم صناعة النّقود الإلكترونيّة المشفَّرة من خلال ما يُعرَف بعمليات التَّنقيب؛ لأنه يؤدِّي إلىٰ ما يُعرف بخلْق النقود، وهو يمكّن العددَ القليلَ الذي يمتلك مهاراتِ خَلْق المال مِن الحصول علىٰ الثَّروة، وربما احتكارها، وهو باب واسع للغش والخداع.

٦ - لا يجوز الاستثمار في البِتْكُوين عن طريق الشركات التي تقدِّم أرباحًا ثابتة، مع ضمانها رأس المال؛ لأنها تخالف شروط المضاربة الشرعية.

٧- لا تجوز المضاربة بالبِتْكُوين؛ لأنها تتحول من المتاجرة بها إلىٰ المتاجرة فيها، وهذا لا

يجوز شرعًا.

٨- إذا استوفت البِتْكُوين في تداولها قواعد التعامل الشرعي، وأصبحت عُمْلَة كالعُمْلات الأخرىٰ، فتصير - في هذه الحالة - نقْدًا في حكم النقود الورقية وبديلاً عنها، ومن ثَمّ تجب فيها أحكام الصرْف.

٩- تشتمل البِتْكُوين - بصورتها الحالية - علىٰ القمار والغرر من نواحٍ متعددة، مما يجعل ذلك من أسباب منْع التعامل بها شرعًا.

ثانيًا: التوصيات:

١- أوصي بضرورة اجتماع المجامع الفقهية المتخصصة لدراسة البِتْكُوين والعُمْلات الإلكترونية، وإصدار قرار بشأنها.

٢- أوصي بعقْد ندوات وورِش عمل بين مختصي التقنية والاقتصاديين وعلماء الشريعة؛ لدراسة كافة أوجه البِتْكُوين والعُمْلات الإلكترونية الأخرىٰ؛ لإعطاء تصور واضح عنها، ومن ثَمّ إصدار الأحكام الشرعية الخاصة بها.

٣- أوصي أقسام الفقه بضرورة تبني دراسة موضوع العُمْلات الإلكترونية في رسائل الماجستير والدكتوراه وبحوث الترقية؛ حيث يوجد حوالي مائة عُمْلَة إلكترونية بحاجة ماسة إلىٰ دراستها، وإصدار الأحكام الشرعية حولها.

٤- أوصي بدراسة موقف الباحثين المعاصرين من البِتْكُوين، وبيان أسباب الاتفاق، وتحرير محل النزاع، ومناقشة ما يحتاج من مناقشة.

* * *

قائمة المصادر والمراجع

(١) أبحاث هيئة كبار العلماء. ط٤، الرياض: الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء، ١٤٣٥هـ.

(٢) الآثار النقدية والاقتصادية والمالية للنقود الإلكترونية. د. الشافعي، محمد إبراهيم محمود. بحث مقدم إلىٰ مؤتمر الأعمال المصرفية الإلكترونية بين الشريعة والقانون، بحث غير مطبوع.

(٣) الأحكام السلطانية. الفراء، أبو يعلىٰ محمد بن الحسين. تحقيق: محمد حامد الفقي، ط٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ.

(٤) أحكام الصرْف في الفقه الإسلامي. أمين، عادل محمد، رسالة ماجستير، السعودية: كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرىٰ.

(٥) أحكام القرآن. ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبدالله. تحقيق: محمد عبد القادر عطا، د.ط، بيروت: دار الفكر، د.ت.

(٦) إحياء علوم الدين. الغزالي، محمد بن محمد، د.ط، بيروت: دار المعرفة، د.ت.

(٧) إعلام الموقعين عن رب العالمين. ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، ط١، المملكة العربية السعودية: مكتبة الرياض الحديثة، ١٤١١هـ.

(٨) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. الكاساني، أبو بكر بن مسعود بن أحمد، ط٢، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٦هـ.

(٩) تفسير القرآن العظيم. ابن كثير، إسماعيل بن عمر. تحقيق: سامي بن محمد السلامة، ط٢، المملكة العربية السعودية: دار طيبة، ١٤٢٠هـ.

(١٠) الجامع لأحكام القرآن. القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر، ط١، القاهرة: دار الغد العربي، ١٤١٠هـ.

(١١) جريمة غسل الأموال بين الوسائط الإلكترونية ونصوص التشريع. د. حجازي، عبد الفتاح بيومي، ط١، القاهرة: دار الفكر الجامعي، ٢٠٠٥م.

(١٢) دور النقود الإلكترونية في تطوير التجارة الإلكترونية. د. الرشيد، بو عافية. المجلة الجزائرية للاقتصاد والمالية، الجزائر، ع (٢)، ٢٠١٤م، (ص١١٣).

(١٣) دور النقود الإلكترونية في عمليات غسل الأموال. د. الزلمي، بسام أحمد، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، سوريا، م (٢٦)، (١)، ٢٠١٠م، (ص٥٥٢).

(١٤) الروض المربع شرح زاد المستقنع. البهوتي، منصور بن يونس، ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٦هـ.

(١٥) روضة الطالبين وعمدة المفتين. النووي، يحيىٰ بن شرف، ط٣، بيروت: دار الكتب العلمية ١٤٢٠هـ.

(١٦) شرح النووي علىٰ صحيح مسلم (المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج). النووي، يحيىٰ بن شرف، ط٢، بيروت: دار إحياء التراث، ١٣٩٢هـ.

(١٧) صحيح البخاري (الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه). البخاري، محمد ابن إسماعيل. تحقيق: د. مصطفىٰ ديب البغا. ط٣، بيروت: دار ابن كثير، ١٤٠٧هـ.

(١٨) صحيح مسلم (المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلىٰ رسول الله ﷺ). النيسابوري، مسلم ابن الحجاج. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. د.ط، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.

(١٩) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية. ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، ط١، جدة: مجمع الفقه الإسلامي، ١٤٢٨هـ.

(٢٠) فتاوىٰ اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء. اللجنة الدائمة، ط١، الرياض: دار المؤيد، ١٤٢٤هـ.

(٢١) فتوح البلدان. البلاذري، أحمد بن يحيىٰ، د.ط، بيروت: دار الهلال، ١٩٩٨م.

(٢٢) قرارات المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة. د.ط، مكة المكرمة: المجمع الفقهي الإسلامي، د.ت.

(٢٣) كل ما تريد معرفته عن فقاعة البِتْكُوين. الباحثون السوريون، بحث غير مطبوع.

(٢٤) مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابعة لرابطة العالم الإسلامي. جدة، ١٤٠٨هـ، (٣/ ٢١٦٣).

(٢٥) مجموع الفتاوىٰ. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، د.ط، القاهرة: دار التقوىٰ، د.ت.

(٢٦) المجموع شرح المهذب. النووي، يحيىٰ بن شرف، ط١، القاهرة: دار الحديث، ١٤٢١هـ.

(٢٧) مجموع فتاوىٰ ابن باز. ابن باز، عبد العزيز بن عبدالله. تحقيق: محمد بن سعد الشويعر. ط١، الرياض: دار القاسم، ١٤٢٠هـ.

(٢٨) المدونة. مالك بن أنس، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ.

(٢٩) المضاربة. الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد، ط١، القاهرة: دار الأنصار، د.ت.

(٣٠) معالم السنن. الخطابي، حمد بن محمد، ط١، حلب: المطبعة العلمية، ١٣٥١هـ.

(٣١) المعاملات المالية المعاصرة. د. الزحيلي، وهبة، ط١، دمشق: دار الفكر المعاصر، ١٤٢٣هـ.

(٣٢) المغني في فقه الإمام أحمد. ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، ط١، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٥هـ.

(٣٣) مقاييس اللغة. ابن فارس، أحمد، بيروت: دار الجيل، ١٤٢٠هـ، (د. ط).

(٣٤) مقدمة في النقود والبنوك. د. شافعي، محمد زكي، د.ط، القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٦٢م.

(٣٥) المقدمة. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، ط٢، المملكة المغربية: مكتبات عكاظ، ١٤٠٤هـ.

(٣٦) المنتقىٰ شرح الموطأ. سليمان بن خلف الباجي، د.ط، بيروت: دار الفكر، ١٤١٥هـ.

(٣٧) النظام القانوني للنقود الإلكترونية. د. الموسوي، نهىٰ خالد عيسىٰ، مجلة جامعة بابل للعلوم الإنسانية، العراق، م (٢٢)، (٢)، ٢٠١٤م، (ص٢٦٧-٢٦٨).

(٣٨) النقود الائتمانية دورها وآثارها في اقتصاد إسلامي. د. العمر، إبراهيم صالح، د.ط، الرياض: دار العاصمة، ١٤١٢هـ.

(٣٩) النقود في الاقتصاد الإسلامي. د. المصري، رفيق يونس، ط١، دمشق: دار المكتبي، ١٤٣٤هـ.

*** المواقع الالكترونية:**

(٤٠) موقع أخبار البِتْكُوين: مقال بعنوان: كيف أحصل علىٰ بِتْكُوين.
https://bitcoinnewsarabia.com/basic-info-how-i-can-get-bitcoin /

(٤١) موقع أخبار البِتْكُوين: مقال بعنوان: ما هو تعدين البِتْكُوين ولماذا هذه العملية ضرورية؟
https://bitcoinnewsarabia.com/what-is-bitcoin-mining-part-1 /

(٤٢) موقع إكس بِتْكُوين الذهبي: مقال بعنوان: طريقة تخزين البِتْكُوين.
https://www.xbtcgold.com/how-to-keep-bitcoins

(٤٣) موقع التحرير: مقال بعنوان: لماذا حرّمت دار الإفتاء التعامل علىٰ عُمْلَة البِتْكُوين؟
https://www.tahrirnews.com/posts/860502 /

(٤٤) موقع الدرر السنية: مقال بعنوان: حُكمُ التعامُل بالعُمْلَة الإلكترونيَّة المشفَّرة: (البِتْكُوين) وأخواتها.
https://dorar.net/article/1982

(٤٥) موقع الشبكة الفقهية: مقال بعنوان: حكم المتاجرة في العُمْلات.
http://www.feqhweb.com/vb/t12739.html

(٤٦) موقع العربية: مقال بعنوان: مفتي مصر يؤكد بالأدلة: التعامل بالبِتْكُوين حرام شرعًا.
https://www.alarabiya.net/ar/arab-and-world/egypt/2018/01/01

(٤٧) موقع القناص للمعرفة: مقال بعنوان: بحث حول النقود الإلكترونية.
http://xhunter.yoo7.com/t2-topic

(٤٨) موقع المبتكر للتقنية: مقال بعنوان: أفضل شركات للربح من كتابة أكواد الكابتشا ١٠ دولار في اليوم.
http://www.elmobtakirdz.com/2017/08/captcha.html

(٤٩) موقع المجلة التقنية: مقال بعنوان: شرح مفصل خال من التعقيد للجوانب التقنية لعملة البِتْكُوين.
http://www.it-scoop.com/2014/02/bitcoins-a-detailed-yet-easy-to-understand-explaination /

(٥٠) موقع الويب الذهبي: مقال بعنوان: الربح من اختصار الروابط.
http://www.dhbiweb.com/p/blog-page_6.html

(٥١) موقع بِتْكُوين العرب: مقال بعنوان: مميزات وعيوب تداول العُمْلات الرقمية.
https://arab-btc.net/pros-cons-btc /

(٥٢) موقع تجارة الفوركس ببساطة: مقال بعنوان: تاريخ ومستقبل العُمْلَة الإلكترونية بِتْكُوين.
https://arab.dailyforex.com/forex-

(٥٣) موقع تقني للمعلوميات: مقال بعنوان: «أفضل موقع فوسيت للربح من الإنترنت» دولار يوميًا.
http://www.thi-nformatiq.com/2017/11/earn-money-5dollar.html

(٥٤) موقع صحيفة اليوم: مقال بعنوان: النقود الإلكترونية تقنية حديثة تحتاج إلىٰ تعريف دولي.
https://www.alyaum.com/article/2636753

(٥٥) موقع عكاظ: مقال بعنوان: احذروا كارثة البِتْكُوين.
www.okaz.com.sa/article/1594591

(٥٦) موقع كلية التجارة – جامعة الأزهر: مقال بعنوان: ما هي النقود الإلكترونية؟
http://kenanaonline.com/users/ahmedkordy/posts/277088

(٥٧) موقع مجلة المجتمع: مقال بعنوان: البِتْكُوين رؤية إسلامية.
https://mugtama.com/articles/item/63248-2017-11-07-08-14-27.html

(٥٨) موقع محترفي الكمبيوتر: مقال بعنوان: ما هي العُمْلات الإلكترونية (الرقمية)؟ وما هو البِتْكُوين؟ (تمهيد لدورة البِتْكُوين).
http://www.mohtarefe-pc.com/2016/02/blog-post.html

(٥٩) موقع مداد: مقال بعنوان: مناقشة في البِتْكُوين وحكمه الشرعي.
http://midad.com/article/220634 /

(٦٠) موقع موجة لإدارة الأعمال: مقال بعنوان: النقود الإلكترونية.
http://moga.ahlamontada.net/t250-topic

(٦١) موقع نورد فكس: مقال بعنوان: البِتْكُوين وأخواتها: بداية الطريق أم بداية النهاية؟
https://ae.nordfx.com/293-Bitcoin-and-others-start-of-the-road-or-start-of-the-end.html

(٦٢) موقع: عرفني دوت كوم: مقال بعنوان: ما هي أكواد الكابتشا؟
https://www.3arrafni.com/1446

❋ ❋ ❋

BIBLIOGRAPHY

(1) Ahkam al-Qur'an. Ibn al-Arabi: Abu Bakr Mohammad bin Abdullah. Investigation: Mohamed Abdelkader Atta, Beirut: Dar al-Fikr, N.D.

(2) All you need to know about the Bitcoin bubble. Syrian researchers, unpublished research.

(3) Al-Majmu' Sharh al-Muhadhdhab. Al-Nawawi: Yahya bin Sharaf, 1st edition, Cairo: Dar Al-Hadith, 1421AH.

(4) Al-Mudaraba. Al-Mawardi: Abu Al-Hassan Ali bin Muhammad, 1st edition, Cairo: Dar Al-Ansar, N.D.

(5) Al-Mudawwana. Malik bin Anas, 1st edition, Beirut: The Scientific Books House, 1415AH.

(6) Al-Mughni fi faqih al'Imam 'Ahmad. Ibn Qudamah: Abdullah bin Ahmed, 1st edition, Beirut: Dar Al-Fikr, 1405AH.

(7) Al-Muntaqa sharh almawta. Al-Baji: Suleiman bin Khalaf, Beirut: Dar Al-Fikr, 1415AH.

(8) Al-Muqadimah. Ibn Khaldoun: Abd al-Rahman bin Muhammad, 2nd edition, Kingdom of Morocco: Okaz Libraries, 1404AH.

(9) Al-Rawd al-Murbi' Sharh Zad al-Mustaqni. Al-Bahuti: Mansur Ibn Yunus, 1st edition, Beirut: Al-Resala Found-ation, 1416AH.

(10) Bada'i al-Sana'i fi Tartib al-Shara'I. Al-Kasani: Abu Bakr bin Masoud bin Ahmed, 2nd edition, Beirut: House of Arab Heritage Revival, 1406AH.

(11) College of Commerce site - Al-Azhar University
An article entitled: What is electronic money?
http://kenanaonline.com/users/ahmedkordy/posts/277088

(12) Credit Money: Its Role and Effects in an Islamic Economy. Dr. Al-Omar: Ibrahim Saleh, Riyadh: Dar Al-Asimah, 1412AH.

(13) Fatwas of the Permanent Committee for Scholarly Research and Ifta. The Standing Committee, 1st edition, Riyadh: Dar Al-Moayad, 1424AH

(14) Futuh al-Buldan. Al-Baladhari: Ahmed bin Yahya, Beirut: Dar Al-Hilal, 1998.

(15) Ihya Ulum al-Din. Al-Ghazali: Muhammad ibn Muhammad, Beirut: Dar al-Maarefa, N.D.

(16) I'lam aL-Muwaqqin an Rabb al-'Alamin. Ibn Qayyam al-Jawziya: Muhammad bin Abu Bakr, 1st edition, Saudi Arabia: Modern Riyadh Library, 1411AH.

(17) Introduction in money and banking. Dr. Shafei: Mohamed Zaki, Cairo: dar al-Nahda al-Arabia, 1962.

(18) Jami' li-Ahkam al-Quran. Al-Qurtubi: Muhammad ibn Ahmad ibn Abi Bakr, 1st edition, Cairo: Dar al-Ghad al-Arabi, 1410AH.

(19) Journal of the Islamic Fiqh Academy of the Muslim World League. Jeddah, 1408AH.

(20) Ma'alm al-Sunan. Al-Khattabi: Abu Suleiman Hamad bin Muhammad, 1st edition, Aleppo: The Scientific Press, 1351AH.

(21) Majmu' al-Fatawaa. Ibn Taymiyyah: Ahmed bin Abdel Halim, Cairo: Dar Al-Taqwa, N.D.
(22) Majmu' Fatawaa Ibn Baz. Ibn Baz: Abdul Aziz bin Abdullah. Investigation: Mohammed bin Saad Al-Shuwayer. 1st edition, Riyadh: Dar Al Qasim, 1420AH .
(23) Maqayis Al-Lugha. Ibn Faris: Ahmad bin Faris, Beirut: Dar Al-Jeel, 1420AH.
(24) Money in the Islamic economy. Dr. Al-Masry: Rafeeq Younis, 1st edition, Damascus: Dar Al-Maktabi, 1434AH.
(25) Mu'amalat al-Maliyah al-Mu'asirah. Dr. Al-Zuhaili: Wahba, 1st edition, Damascus: dar alfikr almaeasir, 1423AH.
(26) Rawdat al-Talibin. Al-Nawawi: Yahya bin Sharaf, 3rd edition, Beirut: Scientific Books House 1420AH.
(27) Researches of Council of Senior Scholars, 4th Edition, Riyadh: General Presidency for Scholarly Research and Ifta, 1435AH.
(28) Royal judgments. Al-faraa: Abu Yala Mohammed bin Al Hussein. Investigation: Mohammed Hamed al-Fiqi, Second Edition, Beirut: Dar alkutub aleilmia, 1421AH.
(29) Sahih Al-Bukhari (Jama'a al-Sahih), al-Bukhari: Muh-ammad bin Ismail. Achievement: Dr. Mustafa Deeb Al-Bagha. 3rd edition, Beirut: Dar Ibn Katheer, 1407AH.
(30) Sahih al-Imam Muslim al-Musamma al-Musnad al-Sahih: al-Al-Nisaburi: Muslim ibn al-Hajjaj. Investigation: Moh-amed Fouad Abdel Baqi. Beirut: dar 'iihya' altarath, N.D.
(31) Sharah Al-Nawawi alaa Sahih Muslim (al-menhaj sharah sahih Muslim bin al-Hijaja). Al-Nawawi: Yahya bin Sharaf, 2nd edition, biruta: dar 'iihya' altarath, 1392AH.
(32) Tafsir al-Quran al-Azeem. Ibn Katheer: Ismail bin Omar. Investigation: Sami bin Muhammad Al-Salamah, 2nd edition, Kingdom of Saudi Arabia: Dar Taibah, 1420AH.
(33) Technical Magazine website.
An article entitled: A complex, detailed explanation of the technical aspects of Bitcoin.
http://www.it-scoop.com/2014/02/bitcoins-a-detailed-yet-easy-to-understand-explaination/
(34) The crime of money laundering between electronic media and the provisions of the legislation. Dr. Hegazy: Abdel-Fattah Bayoumi, 1st edition, Cairo: Dar Al-Fikr Al-Jami'a, 2005.
(35) The decisions of the Islamic Jurisprudence Academy affiliated with the Muslim World League in Mecca. Mecca: Islamic Jurisprudence Academy.
(36) The legal system of electronic money. Dr. Al-Musawi: Noha Khaled Issa, Babylon University Journal for Humanities, Iraq, M (22), (2), 2014.
(37) The monetary, economic and financial effects of electronic money. Dr. Al-Shafei: Mohammed Ibrahim Mahmoud. Research submitted to the e-banking conference between sharia and law, unprinted research.

(38) The role of electronic money in developing e-commerce. Dr. Al-Rasheed: Bu Afia. Algerian Journal of Economics and Finance, Algeria, p (2), 2014.
(39) The role of electronic money in money laundering operations. Dr. Al-Zalami: Bassam Ahmed, Damascus University Journal for Economic and Legal Sciences, Syria, M (26), (1), 2010.
(40) The rulings of the Ways of exchange in Islamic jurisprudence. Amin: Adel Mohammed, Master's Thesis, Saudi Arabia: Faculty of Sharia and Islamic Studies, Um al-Qura Universit, N.D.
(41) Turuq al Hikmiya fi al-Siyasa al Sharia. Ibn Qayyim al-Jawziyya: Muhammad ibn Abi Bakr, 1st edition, Jeddah: Islamic Fiqh Academy, 1428AH.
(42) Website: Al Durar Al-Sannia
An article entitled: Ruling of dealing in the cryptocurrency: (Bitcoin) and its sisters.
https://dorar.net/article/1982
(43) Website: Al-Arabia.
An article entitled: Mufti of Egypt confirmed by evidences: Dealing with bitcoin is forbidden according to Sharia.
https://www.alarabiya.net/ar/arab-and-world/egypt/2018/01/01
(44) Website: Al-Tahrir.
An article entitled: Why did the Dar Al-Iftaa prohibit dealing in the Bitcoin currency?
https://www.tahrirnews.com/posts/860502/
(45) Website: Arab Bitcoin
An article entitled: The advantages and disadvantages of trading cryptocurrencies.
https://arab-btc.net/pros-cons-btc/
(46) Website: Bitcoin News.
An article entitled: What is Bitcoin mining and why is this process necessary?
https://bitcoinnewsarabia.com/what-is-bitcoin-mining-part-1/
(47) Website: Bitcoin News.
An article entitled:How do I get Bitcoin?
https://bitcoinnewsarabia.com/basic-info-how-i-can-get-bitcoin/
(48) Website: Community Magazine.
An article entitled: Bitcoin, an Islamic vision.
https://mugtama.com/articles/item/63248-2017-11-07-08-14-27.html
(49) Website: Computer Professionals.
An article entitled: What are electronic currencies? What is bitcoin? (Preparation for the bitcoin cycle).
http://www.mohtarefe-pc.com/2016/02/blog-post.html
(50) Website: Golden Web
An article entitled: Profit from shortening links
http://www.dhbiweb.com/p/blog-page_6.html
(51) Website: introduce me to dot com
An article entitled: What are CAPTCHA Codes?
https://www.3arrafni.com/1446.

(52) Website: IT technologist
An article entitled: "The Best Fawcett Site for Profit from the Internet" $ 1 a day
http://www.thi-nformatiq.com/2017/11/earn-money-5dollar.html.
(53) Website: Jurisprudence Network.
An article entitled: Ruling on trading currencies.
http://www.feqhweb.com/vb/t12739.html
(54) Website: Medad
An article entitled: A discussion of bitcoin and its legal ruling.
http://midad.com/article/220634/
(55) Website: Nord Fix
An article entitled: Bitcoin and its sisters: The beginning of the road or the beginning of the end?
https://ae.nordfx.com/293-Bitcoin-and-others-start-of-the-road-or-start-of-the-end.html
(56) Website: Okaz
An article entitled: Beware of the Bitcoin disaster.
www.okaz.com.sa/article/1594591
(57) Website: Simply Forex Trading.
Article entitled: The history and future of the e-currency: Bitcoin.
https://arab.dailyforex.com/forex-
(58) Website: sniper for knowledge
An article entitled: Research on electronic money.
http://xhunter.yoo7.com/t2-topic
(59) Website: The Innovator for Technology.
An article titled: Best Profit Companies from Write Captcha Codes $ 10 a day.
http://www.elmobtakirdz.com/2017/08/captcha.html
(60) Website: Today's Newspaper
An article entitled: Electronic money is a modern technol-ogy that needs an international definition.
https://www.alyaum.com/article/2636753
(61) Website: Wave, for Business Administration
An article entitled: Electronic money.
http://moga.ahlamontada.net/t250-topic
(62) Website: X Golden Bitcoin
An article entitled: How to store bitcoin.
https://www.xbtcgold.com/how-to-keep-bitcoins

❋ ❋ ❋

حقوقُ الحيوانِ في الحسبةِ والرقابةِ

د. بدرية بنت سعود البشر[1]

المستخلص: أقرت الشريعةُ الإسلامية جملةً من الحقوق للحيوان تحقق المقاصدَ من خلقه، وحددت علاقة الإنسان به من حيث التعامل والانتفاع؛ ومن هذه الحقوق: حقه في الحياة والطَّعام والشَّراب والحماية والرعاية والإحسان إليه ودفع الأذىٰ عنه. ولكون الحسبة والرقابة قائمة علىٰ إقرار شرع الله في الدولة الإسلامية فإنَّنا نجد حقوق الحيوان وإقرارها من جوانب عملها ومن المهام التي أدتها وتابعت تطبيقها علىٰ أرض الواقع. وقد هدف هذا البحث إلىٰ بيان حقوق الحيوان في الإسلام والتعرف علىٰ جوانب الحسبة والرقابة عليها، متبعًا في ذلك المنهج الاستقرائيَّ وهو مايقوم علىٰ الاكتفاء ببعض جزئيات المسألة، وإجراء الدراسة عليها، بالتتبع لما يعرض لها، والاستعانة بالملاحظة في هذه الجزئيات المختارة، وذلك لإصدار أحكامٍ عامةٍ تشمل جميع جزئيات المسألة التي لم تدخل تحت الدراسة.

الكلمات المفتاحية: حقوق – الحيوان – الحسبة – الرقابة – أنظمة.

***

(١) أستاذ مشارك بقسم الحسبة والرقابة، المعهد العالي للدعوة والاحتساب، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

البريد الإلكتروني: dr_bsb2001@hotmail.com

Animal Rights Under the *Hisbah* and Government Control

Dr. Badriah Albshr

Abstract: The Islamic *Shariah* approved a set of animal rights that achieve its objective of creation. It also listed down its relationship with man in terms of dealing and benefit, and some of these rights are: its right of life, food, drink, care, kindness, and prevention of harm. As the *hisbah* (community morals) and government control are established upon the *Shariah* of Allah in the Islamic State, we find that approving animal rights are considered state duties, as well as enforcing these rights on the ground. This research aims to describe animal rights in Islam and to explain the role of *hisbah* and government control on such, whilst following the inductive approach which is built upon the satisfaction of some parts of the problem, and studying them through following through, and seeking the assistance of observing these parts, in order to issue general findings that encompass all the parts of the problem that were not included in the study.

Key words: rights – animal – *hisbah* – government control – regulations.

❊ ❊ ❊

المقدمة

الحمدُ للهِ ربِّ العالمين والصلاةُ والسلامُ علىٰ سيد المرسلين وعلىٰ آله وصحبه أجمعين:

سبقَ الإسلامُ المنظمات والقوانين الوضعية في العناية بالحيوان والاهتمام به ومنحه حقوقًا لا إفراط فيها ولا تفريط، تحفظ له حياته وتدفع عنه الأذىٰ وتكفل الحفاظ علىٰ نوعه ليؤدي الغاية التي خُلق من أجلها؛ فأكَّدَ علىٰ عدم التعرض له بما يُؤلمه أو يُؤذيه، وأن لا يُقتل لغير حاجةٍ، وفي الوقت نفسه لم يرفع مكانته كما تفعل بعض الشعوب للبقر والفأر ونحوها ولم ينزع هذه الحقوق كما تفعل بعض الشعوب التي تجعلها مجالًا للعبث والتسلية.

فالإسلامُ دينُ الرحمة والإنسانية الشاملة، وحفظ الحقوق العامة والخاصة، ليس لبني آدم فحسب بل لجميع الكائنات الحية؛ فشمل الحيوانات والطيور والحشرات، ولا أدلَّ علىٰ اهتمام الإسلام بالحيوان من أنَّ عددًا من السور القرآنية جاءت بأسمائها كالبقرة والأنعام والنَّمل والنَّحل والعنكبوت والفيل وأوردت قصصًا لها مع بني البشر.

وقد جاء عددٌ من النصوص الشرعية تبين قيمة الحيوان وأهميته للإنسان ومكانته وعلاقته به ﴿وَٱلۡأَنۡعَٰمَ خَلَقَهَاۗ لَكُمۡ فِيهَا دِفۡءٞ وَمَنَٰفِعُ وَمِنۡهَا تَأۡكُلُونَ ۝٥ وَلَكُمۡ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسۡرَحُونَ ۝٦ وَتَحۡمِلُ أَثۡقَالَكُمۡ إِلَىٰ بَلَدٖ لَّمۡ تَكُونُواْ بَٰلِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ ٱلۡأَنفُسِۚ إِنَّ رَبَّكُمۡ لَرَءُوفٞ رَّحِيمٞ ۝٧ وَٱلۡخَيۡلَ وَٱلۡبِغَالَ وَٱلۡحَمِيرَ لِتَرۡكَبُوهَا وَزِينَةٗۚ وَيَخۡلُقُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾ (النحل:٥-٨).

وقد جعلها اللهُ سببًا في كسب الأجر أو تحمُّل الوزر، فقد قال ﷺ: (**ما من مسلم يغرس غرسًا إلَّا كان ما أكل منه له صدقة، وما سرق له منه صدقة، وما أكل السَّبع فهو له صدقة، وما أكلت الطَّير فهو له صدقة، ولا يرزؤه أحدٌ إلَّا كان له صدقة**)[1].

(١) صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج القشيريّ النيسابوريّ، كتاب المساقاة، باب فضل الغرس والزرع (١٥٥٢)، (٣/ ١١٨٨).

كما جاءت نصوصٌ تؤكِّدُ علىٰ الاهتمام بالحيوان ورعايته وتنهىٰ عن إيذائه بأي صورةٍ كانت، بل جاءت نصوصٌ تذكر لنا أنَّ حُسن التعامل معها والإحسان إليها كان سببًا في دخول الجنة، ففي الصحيحين عن أبي هريرة ﷺ عن النبي ﷺ: (**أنَّ رجلًا رأىٰ كلبًا يأكل الثرىٰ من العطش، فأخذ الرجل خفه، فجعل يغرف له به حتىٰ أرواه، فشكر الله له فأدخله الجنة**)[1]. وجاء في حديث آخر تأكيدٌ علىٰ استحقاق امرأة للنار بسبب هرة حبستها حتىٰ ماتت[2].

وهذا البحث المعنون (بحقوق الحيوان في الحسبة والرقابة) يُسلط الضوءَ علىٰ بعضٍ من جوانب حفظ حقوق الحيوان في الشريعة الإسلامية.

مشكلةُ البحثِ:

تظهر مشكلة البحث في:

١- ما حقوق الحيوان في الإسلام؟

٢- ما دور الحسبة في حماية حقوق الحيوان؟

٣- ما دور الرقابة في حماية حقوق الحيوان؟

أهدافُ البحثِ:

١- التَّعرف علىٰ الحقوق التي أقرَّها الإسلام للحيوان.

٢- بيان دور الحسبة في إقرار حقوق الحيوان والحفاظ عليها.

٣- الاطلاع علىٰ جوانب الرقابة علىٰ حقوق الحيوان.

---

(١) صحيح البخاريّ، محمد بن إسماعيل البخاريّ الجعفيّ، كتاب بدء الوحي، باب بدء الوحي، (١/ ٧٥)، رقم (١٧٢)، صحيح مسلم، كتاب السلام، باب فضل سقي البهائم المحترمة وإطعامها (٤/ ١٧٦١)، رقم (٢٢٤٤).

(٢) انظر الحديث في: صحيح البخاريّ، محمد بن إسماعيل البخاريّ الجعفيّ، كتاب الشرب والمساقاة، باب فضل سقي الماء (٢/ ٨٣٤)، رقم (٢٢٣٦).

منهجُ البحثِ:

يعتمدُ هذا البحث علىٰ المنهج الاستقرائيِّ الناقص: وهو ما يقوم علىٰ الاكتفاء ببعض جزئيات المسألة، وإجراء الدراسة عليها، بالتتبع لما يعرض لها، والاستعانة بالملاحظة في هذه الجزئيات المختارة، وذلك لإصدار أحكامٍ عامةٍ تشمل جميع جزئيات المسألة التي لم تدخل تحت الدراسة[1]. حيث سيتم تتبع حقوق الحيوان في الشرع الإسلامي والتعرف علىٰ دور الحسبة والرقابة في حماية هذه الحقوق.

الدراساتُ السابقةُ:

١- حقوق الحيوان وضماناتها في الشريعة الإسلامية[2]:

تحدثَ فيها الباحث عن مصادر حقوق الحيوان في الشريعة الإسلامية وهي النُّصوص الشرعية ومقاصد الشريعة والقياس.كما تحدث عن أهم حقوق الحيوان. وفي المبحث الثالث تحدث عن ضمانات حقوق الحيوان. ويشترك هذا البحث مع بحث د. القرالة في الحديث عن حقوق الحيوان وتفصيلاتها، ويختلف في كونه يتحدث عن جانب الحسبة والرقابة في حين أنَّ بحث د. القرالة يتحدث عن جانب الشريعة.

٢- أحكام الحيوان في الفقه الإسلامي[3]:

تحدث الباحث في بحثه - المكون من تمهيد وثلاثة فصول - عن نظرة الإسلام للحيوان

---

(١) البحث العلميّ «حقيقته، ومصادره، ومادته، ومناهجه، وكتابته، وطباعته، ومناقشته»، د.عبدالعزيز بن عبدالرحمن الربيعة، (١/ ١٧٩).

(٢) حقوق الحيوان وضماناتها في الشريعة الإسلامية، أحمد ياسين القرالة، بحث منشور في المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، المجلد الخامس، العدد (١)، السنة ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م.

(٣) أحكام الحيوان في الفقه الإسلاميّ، عمار كمال محمد مناع، بحث مقدم لنيل درجة الماجستير، جامعة النجاح الوطنية في نابلس، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.

وتسخير الله الحيوانات لمنفعة الإنسان، ثم تحدث عن حكم الإساءة للحيوانات، وتحريم أنواع من التصرفات مع الحيوان، وحكم الإنفاق علىٰ الحيوان والوصية له ولجمعيات رعايته.

ويتفق هذا البحث مع بحثي في أنَّه تحدث عن مكانة الحيوان وتحريم الإساءة إليه، ويختلف في الحديث عن تفصيلات تتعلق بكيفية الاستفادة منه والتي لم أتطرق إليها في هذا البحث.

٣- حقوق الحيوان وأحكامه في السنة النبوية[١]:

تحدث الباحث عن الإحسان إلىٰ الحيوان والعناية بتغذيته وجوانب الإضرار به، وعلاقته بالعبادات علىٰ اختلاف أنواعها، ثم تحدث عن أحكامٍ تتعلق بالحيوان مثل لقطته والجنايات وغيرها؛ كلُّ هذا من خلال السنة النبوية.

و تحدث هذا البحث عن عدد من الحقوق التي ذكرها الباحث لكن من خلال الكتاب والسنة والتاريخ الإسلامي والعصر الحاضر، مع التركيز علىٰ جانب الحسبة والرقابة.

خطةُ البحثِ:

تضمن هذا البحث ثلاثة مباحث:

- **المبحث الأول:** حقوق الحيوان في الشريعة الإسلامية.
- **المبحث الثاني:** حماية الحسبة لحقوق الحيوان.
- **المبحث الثالث:** الرقابة علىٰ حقوق الحيوان.

* * *

(١) حقوق الحيوان وأحكامه في السنة النبوية، خالد بن عبدالعزيز الربيع. بحث مقدم لنيل درجة الدكتوراه، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ١٤٢٨هـ.

المبحثُ الأولُ
حقوقُ الحيوانِ في الشريعةِ الإسلاميةِ

كفلتْ الشريعةُ الإسلاميةُ للحيوان عددًا من الحقوق التي تحقق المقصد من خلق الله له، وأقرَّتها، كما أقرَّت مسؤولية الإنسان تجاهها، ومن هذه الحقوق:

١ - حقُّ الحياةِ:

حرَّم الإسلامُ قتل الحيوان عبثًا لأجل التسلية لا للانتفاع المشروع، وأدان الصيد لغرض الرياضة والهواية. وأكدَّ أنَّ الصيد المباح للمسلمين هو الصيد لسد الاحتياج من الغذاء، فقد ورد عن الشريد ﷺ أنَّه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (من قتل عصفورًا عبثًا عجّ إلىٰ الله يوم القيامة يقول: يا رب إنَّ فلانًا قتلني عبثًا ولم يقتلني منفعةً)[١].

يقول ابن قدامة ﷺ: «كلُّ ما آذىٰ الناس، وضرهم في أنفسهم. وأموالهم، يباح قتله؛ لأنَّه يؤذي بلا نفع، أشبه الذئب، وما لا مضرة فيه لا يباح قتله»[٢].

ويقول الشربينيّ ﷺ: «ويحرُم إتلافُ الحيوان المحترم للنهي عن ذبح الحيوان إلَّا لأكله»[٣].

---

(١) سنن النسائيّ، أحمد بن شعيب النسائيّ، كتاب الضحايا، باب من قتل عصفورًا بغير حقها (٧/ ٢٣٩)، رقم (٤٤٤٦)، والمعجم الكبير، أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبرانيّ (٧/ ٣١٧)، (٧٢٤٥)، وذكره أبو حاتم ابن حبان في صحيحه (١٣/ ٢١٤)، رقم (٦٨٩٤)، وقال شعيب الأرنؤوط عامر بن الأحول مختلف فيه وباقي رجاله ثقات، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، علاء الدين علي بن بلبان الفارسيّ، (١٣/ ٢١٤)، رقم (٥٨٩٤).

(٢) المغني، أبو محمد موفق الدين بن قدامة المقدسي (٤/ ١٩١)، المسألة رقم (٣١٥٦).

(٣) مغني المحتاج إلىٰ معرفة معاني ألفاظ المنهاج، شمس الدين محمد بن أحمد الخطيب الشربينيّ الشافعيّ، (٦/ ٣٧).

وأباحَ الإسلام قتل الحيوانات المؤذية، كالكلب العقور، والأفعىٰ السامة، وأشباه ذلك، وعلة الإباحة في قتلها هي الابتداء بالأذىٰ والاعتداء علىٰ الإنسان وهذا المعنىٰ موجودٌ في الحيوانات المفترسة كلِّها، وكذلك في الهوام (الخطرة) والحشرات (الضَّارة)، فيقاس عليها لأنَّها من باب المؤذيات.(١)

ومع هذا فإنَّ قتل الحيوان المؤذي ليس علىٰ إطلاقه بل هو مقيد بشروط:

١-أن لا يندفعُ أذاه إلا بالقتل، فإن أمكنَ دفعُ أذاه بلا قتل فلا يجوز قتله.(٢)

٢-أن يكون أذاه أو ضرره خارجًا عن المعتاد والمحتمل.(٣)

فالحيوان له الحق في البقاء علىٰ قيد الحياة، لتحقيق المقاصد التي خُلق لأجلها؛ علىٰ أنَّ بقاءه علىٰ قيد الحياة يجب ألَّا يتعارض مع مصلحة الإنسان؛ لأنَّ حرمة الإنسان مقدمةٌ ومصلحته أولوية، فجميع ما في الأرض هو لمنفعة الإنسان: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ (البقرة:٢٩). يقول الأصفهانيّ ﷺ: «واعلم أنَّ كلَّ ما أوجد في هذا العالم فإنَّما أوجد لأجل الإنسان، إمَّا لانتفاعه به كالخيل والبغال والحمير، أو الأغذية له كالبقر والغنم والحبوب والثِّمار، وإمَّا لانتفاع ما ينتفع به الإنسان كالعشب والحشرات»(٤).

---

(١) انظر: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاسانيّ الحنفي (٢/ ١٩٦).

(٢) الفتاوىٰ الفقهية الكبرىٰ، أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتميّ (٤/ ٢٤٠).

(٣) انظر: مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبدالرحمن الطرابلسيّ المغربيّ، المعروف بالحطاب (٣/ ٢٣٦).

(٤) الذريعة إلىٰ مكارم الشريعة، أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل، المعروف بالراغب الأصفهانيّ، (ص٨٤).

٢- حقُّ الطعامِ والشرابِ:

حرَّم الإسلامُ تجويعَ الحيوان ومنعَ الطعامِ والشرابِ عنه، عن سهل بن الحنظلية ﷺ قال: مرَّ رسول الله ﷺ ببعير قد لحق ظهره ببطنه، فقال: (اتقوا الله في هذه البهائم المعجمة، فاركبوها صالحةً، وكلوها صالحةً)[١].

وقوله: (قد لحق ظهره ببطنه) أي: من الجوع... قال العلقميّ ﷺ: «والمعنىٰ خافوا الله في هذه البهائم التي لا تتكلم فتُسأل ما بها من الجوع والعطش والتعب والمشقة، (وكلوها صالحة) أي حال كونها صالحةٍ للأكل: أي سمينة»[٢].

قال المناويّ ﷺ: «يعني: تعهدوها بالعلف؛ لتتهيأ لما تريدونه منها، فإن أردتم ركوبها وهي صالحةً للركوب قويةً علىٰ المشي بالراكب فاركبوها، وإلَّا فلا تحملوها ما لا تطيقه...، وإن أردتم أن تنحروها وتأكلوها فكلوها حال كونها سمينةً صالحةً للأكل، وخص الركوب والأكل لأنَّهما من أعظم المقاصد»[٣].

وعن أسماء بنت أبي بكر ﷺ: أنَّ النبي ﷺ قال: (...ودنت مني النار حتىٰ قلتُ: أي رب وأنا معهم، فإذا امرأةٌ حسبت أنَّه قال: تخدشها هرة، قلتُ: ما شأن هذه؟ قالوا: حبستها حتىٰ ماتت جوعًا لا أطعمتها ولا أرسلتها تأكل)[٤].

---

(١) سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث الأزديّ السِّجِسْتانيّ، كتاب الجهاد، باب مايؤمر به من القيام علىٰ الدواب والبهائم (٣/ ٢٣)، رقم (٢٥٤٨)، وصححه محمد ناصر الدين الألبانيّ في صحيح سنن أبي داود (٢/ ١١٠).

(٢) عون المعبود شرح سنن أبي داود، محمد أشرف بن أمير بن علي بن حيدر، شرف الحق الصديقيّ العظيم آباديّ (٧/ ١٥٨).

(٣) فيض القدير شرح الجامع الصغير، زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف المناويّ (١/ ١٢٥).

(٤) صحيح البخاريّ، محمد بن إسماعيل البخاريّ الجعفيّ، أبواب صفة الصلاة، باب ما يقول بعد=

وعن ابن عمر ﷺ أنَّ النبي ﷺ قال: (عُذبت امرأةٌ في هرة سجنتها حتىٰ ماتت، فدخلت فيها النار؛ لاهي أطعمتها وسقتها إذ حبستها، ولاهي تركتها تأكل من خشاش الأرض)[1].

والحديثُ يدلُّ علىٰ تحريم حبس الهرة وما يشابهها من الدَّواب بدون طعام وشراب؛ لأنَّ ذلك من تعذيب خلق الله، وقد نهىٰ عنه الشَّارع[2].

قال النوويّ ﷺ: «في الحديث دليلٌ لتحريم قتل الهرة وتحريم حبسها بغير طعام أو شراب، وأمَّا دخولها النار بسببها فظاهر الحديث أنَّها كانت مسلمةً وإنَّما دخلت النار بسبب الهرة»[3].

وعن زيد بن أسلم ﷺ أنَّ ميمونة (وقيل اسمها أم الفضل) ﷺ: (أغلقت بابها علىٰ هرة بمكة وصغيرين لها، وخرجت إلىٰ منىٰ وعرفة، فوجدتهن قد مُتن، فذكرتْ ذلك للنبي ﷺ فأمرها أن تعتق عن كلِّ واحدةٍ منهن رقبة)[4].

فأمرُ النبي ﷺ لها بالعتق كان لكونها لم تتعمد إيذاءها؛ خلاف المذكورة في المعذبة في النار حيث تعمدت حبس الهرة.

بل قال الجمهور: أنَّ للقاضي إجبار صاحب الحيوان علىٰ النفقة عليه فاعتبروا الحيوان طرفًا في القضاء ويقضىٰ له، وخالف في هذا الأحناف لاعتباراتٍ إجرائيةٍ «لم يخالف الأحناف في وجوب الإنفاق علىٰ الحيوان ديانةً، وأن تاركه آثم؛ ولكنَّهم خالفوا في اعتبار الحيوان مؤهلًا ليكون طرفًا في التقاضي، وقالوا: في الإجبار نوع قضاء،والقضاء يعتمد المقضي له ويعتمد أهلية الاستحقاق في

=التكبير (١/ ٢٦٠)، رقم (٧١٢).

(١) صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوريّ، كتاب السلام، باب تحريم قتل الهرة (٤/ ١٧٦٠)، رقم (٢٢٤٢).

(٢) نيل الأوطار، محمد بن علي الشوكانيّ، (٧/ ٧).

(٣) شرح صحيح مسلم، يحيىٰ بن شرف النوويّ، (٤/ ٤٠٠).

(٤) مصنف عبد الرزاق، أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعانيّ، (٤/ ٤٠٩).

المقضي له، وما ليس فليس؛ لكنَّه يؤمر به ديانةً فيما بينه وبين الله تعالىٰ، ويكون آثمًا معاقبًا»[1].

٣- حقُّ الرحمةِ:

الإسلامُ دينُ الرحمةِ، والخالقُ ﷻ شملت رحمته كلَّ ذي روحٍ من مخلوقاته. ومن الرحمة رحمته بالحيوان، وحثه عباده علىٰ رحمته، وأمرهم بالإحسان إليه وعدم إيذائه والإضرار به من ضرب أو تحميله ما لا يطيق.

عن معاويةَ بن قرة، عن أبيه ﷺ: أنَّ رجلًا، قال: يا رسول الله، آخذ الشاة فأذبحها فأرحمها. قال ﷺ: (والشاة فإنَّ ترحمها رحمك الله)[2].

بل حتىٰ عند ذبحه يكون الإنسان محسنًا؛ بأن يحدَّ شفرته حتىٰ يسرع في ذبحها فلا تتألم ولا تتعذب، ويبعدها عن أخواتها حتىٰ لا يتأذين برؤيتها أثناء الذبح أو يروعهن ويخيفهن، فلديهن مشاعر يجب أن تحترم وتصان، عن شداد بن أوس ﷺ أنَّ النبي ﷺ قال: (إنَّ اللهَ كتب الإحسان علىٰ كلِّ شيء، فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة، وليحدَّ أحدُكم شفرته، وليرح ذبيحته)[3]، والإحسان هو اختيار أسهل الطرق وأقلها ألمًا.

قال النوويّ ﷺ عن هذا الحديث: «وهذا الحديث من الأحاديث الجامعة لقواعد الإسلام»[4].

---

(١) انظر: فتح القدير، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسيّ المعروف بابن الهمام، (٤/ ٤٢٧)، (٤٢٨).

(٢) شعب الإيمان، أحمد بن الحسين البيهقيّ، (١٣/ ٤١٤)، رقم (١٠٥٦٦)، وذكره الألبانيّ في السلسلة الصحيحة (١/ ٦٥)، رقم (٢٦).

(٣) صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوريّ، كتاب الصيد والذبائح ومايؤكل من الحيوان، باب الأمر بإحسان الذبح والقتل وتحديد الشفرة (٣/ ١٥٤٨)، رقم (٣٦١٥).

(٤) شرح صحيح مسلم، يحيىٰ بن شرف النوويّ، (٤/ ٩٣).

وعن عبد الله بن عمر ﷺ قال: (أمر رسول الله ﷺ بحدِّ الشّفار، وأن توارىٰ عن البهائم، وإذا ذبح أحدكم فليُجهِز)[1].

ومن رحمتها الرفق في التعامل معها وعدم إجهادها، وإجبارها علىٰ العمل بالقوة، فعن عائشة ﷺ أنَّها ركبت بعيرًا فكانت فيه صعوبة، فجعلت تردده، فقال لها رسول الله ﷺ: (عليك بالرفق...) الحديث[2].

يقول ابن الأخوة ﷺ: «وينبغي لأرباب الدَّواب أن يتقوا الله ﷻ في استعمالها، وأن يريحوها في كلِّ يوم، وليلة لحاجتها إلىٰ الراحة والسكون»[3].

ومن رحمتها منحها حقها في الراحة والرعي في مواسم الخصب، عن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: (إذا سافرتم في الخصب فأعطوا الإبل حظها من الأرض، وإذا سافرتم في السنة فأسرعوا عليها السير...) الحديث[4].

قال النوويّ ﷺ: «ومعنىٰ الحديث: الحث علىٰ الرفق بالدَّواب، ومراعاة مصلحتها، فإن سافروا في الخصب قللوا السير وتركوها ترعىٰ في بعض النهار، وفي أثناء السير، فتأخذ حظها من الأرض بما ترعاه منها، وإن سافروا في القحط عجلوا السير ليصلوا المقصد وفيها بقيةٌ من قوتها،

---

(١) سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد القزوينيّ، (٢/ ١٠٥٩)، رقم (٣١٧٢)، وذكره الألبانيّ في السلسلة الصحيحة رقم (٣١٣٠).

(٢) صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوريّ، كتاب البر والصلة والآداب، باب فضل الرفق (٤/ ٢٠٠٤)، رقم (٢٥٩٤).

(٣) معالم القربة في أحكام الحسبة، ضياء الدين محمد بن محمد بن أحمد بن أبي زيد بن الأخوة القرشيّ، (ص١٥٢).

(٤) صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوريّ، كتاب الأمارة، باب مراعاة مصلحة الدَّواب في السير (٣/ ١٥٢٥)، رقم (٣٥٥٢).

ولا يقللوا السير فيلحقها الضَّرر؛ لأنَّها لا تجد ما ترعىٰ فتضعف، ويذهب نقيها، وربَّما كلّت ووقفت...»[1].

ومن رحمتها عدم التحريش بينها وإثارة الشحناء بينها لتتصارع وتُؤذىٰ، أو تقتل بعضها؛ فلقد ورد عن ابن عباس ﷺ: أنَّ الرسول ﷺ (نهىٰ عن التحريش بين البهائم)[2].

(التحريش بين البهائم) هو الإغراء وتهييج بعضها علىٰ بعض كما يفعل بين الكباش والديوك وغيرها، ووجه النهي أنَّه إيلام للحيوانات وإتعاب له بدون فائدة بل مجرد عبث[3].

وعن هشام بن زيد ﷺ قال: «دخلت مع أنس ﷺ علىٰ الحكم بن أيوب، فرأىٰ غلمانًا أو فتيانًا نصبوا دجاجةً يرمونها، فقال أنس ﷺ: (نهىٰ النبي ﷺ أن تُصبر البهائم)[4]».

قال النوويّ ﷺ: «قال العلماء: صبر البهائم: أن تحبس وهي حية لتقتل بالرمي ونحوه، وهو معنىٰ: لا تتخذوا شيئا فيه الروح غرضًا، أي لا تتخذوا الحيوان الحي غرضًا ترمون إليه، كالغرض من الجلود وغيرها، وهذا النهي للتحريم، ولهذا قال ﷺ في رواية ابن عمر ﷺ التي بعد هذه: (لعن الله من فعل هذا)، ولأنَّه تعذيبٌ للحيوان وإتلافٌ لنفسه، وتضييعٌ لماليته،

---

(١) شرح صحيح مسلم (٥/ ٦٠).

(٢) سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث السجستانيّ، كتاب الجهاد، باب النهىٰ عن التحريش بين البهائم (٢/ ٢٥٦٢)، قال النوويّ: رواه أبو داود والترمذيّ بإسناد صحيح لكن فيه أبو يحيىٰ القتات، وفي توثيقه خلاف، وروىٰ له مسلم في صحيحه، والله أعلم. المجموع شرح المهذب (٦/ ١٥٥).

(٣) عون المعبود شرح سنن أبي داود، محمد أشرف بن أمير بن علي بن حيدر، شرف الحق الصديقيّ العظيم آباديّ (٧/ ١٦٥).

(٤) صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوريّ، كتاب الصيد والذبائح ومايؤكل من الحيوان، باب النهي عن صبر البهائم (٣/ ١٥٤٩)، رقم (٣٦١٦).

وتفويتٌ لذكاته إن كان مُذكىٰ، ولمنفعته إن لم يكن مُذكىٰ»[1].

كما نهىٰ ﷺ عن وسمها أو ضربها علىٰ وجهها؛ لأنَّ في ذلك إيلامًا لها وتعذيبًا، عن جابر رضي الله عنه قال: (نهىٰ رسول الله ﷺ عن الضرب في الوجه وعن الوسم في الوجه)[2]، وعن جابر أيضًا: أنَّ النبي ﷺ مُرَّ عليه بحمارٍ قد وُسِم في وجهه فقال: (لعن الله الذي وسمه)[3].

وعن عمر رضي الله عنه أنَّه قال: لاتجروا العجماء إلىٰ مذبحها برجلها، وأحدوا الشفرة، وأسرعوا الممر علىٰ الأوداج، ولا تحفوا[4].

فقد أكدَّ رضي الله عنه علىٰ ما دعا إليه الدينُ الإسلاميُّ الحنيف من وجوب الرحمة بالحيوان؛ فأكَّدَ علىٰ عدم جر البهيمة برجلها إلىٰ مكان الذبح وذبحها بآلة حادة معدة مسبقًا، وأن يتم الذبح سريعًا؛ لأنَّها تفهم وتتألم فلا يطيل عليها الألم، ولا يبالغ في القطع.

وقد عدَّ الذهبيُّ رحمه الله الاستطالة علىٰ الدَّابة من الكبائر فقال: «الكبيرة الحادية والخمسون: الاستطالة علىٰ الضعيف والمملوك والجارية والزوجة والدَّابة؛ لأنَّ الله تعالىٰ قد أمر بالإحسان إليهم في قوله تعالىٰ: ﴿ وَٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ وَلَا تُشۡرِكُواْ بِهِۦ شَيۡـٔٗاۖ وَبِٱلۡوَٰلِدَيۡنِ إِحۡسَٰنٗا وَبِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡجَارِ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡجَارِ ٱلۡجُنُبِ وَٱلصَّاحِبِ بِٱلۡجَنۢبِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡۗ إِنَّ

(١) شرح صحيح مسلم، يحيىٰ بن شرف النوويّ، (٣/ ٩٤)، وسبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام، محمد بن إسماعيل الأمير الصنعانيّ (٤/ ٣٠٦).

(٢) صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوريّ، كتاب اللباس والزينة، باب النهي عن ضرب الحيوان في وجهه ووسمه فيه (٣/ ١٦٧٣)، رقم (٣٩٥٢).

(٣) صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوريّ، كتاب اللباس والزينة، باب النهي عن ضرب الحيوان في وجهه ووسمه فيه (٣/ ١٦٧٣)، رقم (٣٩٥٣).

(٤) المبسوط، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسيّ (١١/ ٢٢٦).

ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ مُخۡتَالٗا فَخُورًا ﴾ (النساء:٣٦)»[1].

٤- حقُّ الحمايةِ والرعايةِ:

حين حرَّم الإسلامُ أكل المتردية والنَّطيحة والمنخنقة والموقوذة إن لم تدرك بالذكاة كان توجيهًا من الخالق سبحانه بوجوب حمايتها والعناية بها والحفاظ عليها من الضياع والهلاك، قال ابن قدامة ﷺ: «ومن ملك بهيمةً لزمه القيام بها والإنفاق عليها ما تحتاج إليه من علفها أو إقامة من يرعاها»[2].

وعن داود بن علي قال: قال عمر ﷺ: (لو ماتت شاةٌ علىٰ شط الفرات ضائعةً، لظننت أنَّ الله ﷻ سائلي عنها يوم القيامة)[3].

وعن علي ﷺ قال: رأيت عمر بن الخطاب ﷺ علىٰ قتبٍ يعدو، فقلت: يا أمير المؤمنين أين تذهب؟ قال: بعير ندَّ من إبلِ الصدقة أطلبُه. فقلت: لقد أذللت الخلفاء بعدك، فقال: يا أبا الحسن لا تلمني فوالذي بعث محمدًا بالنبوة لو أنَّ عناقًا أُخذت بشاطئ الفرات لأُخذ بها عمر يوم القيامة[4].

ومن حمايتها إبعادها عما يؤذيها من الناس أو الدَّواب؛ فلا تترك للسفهاء أو الأطفال ليعبثوا بها أو يؤذوها ولا تجمع مع حيوانات أخرىٰ تؤذيها بالنطح أو الكسر ونحوه. يقول العزُّ

---

(١) الكبائر، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبيّ (١/ ٢٠٠).

(٢) المغني، أبو محمد ابن قدامة المقدسيّ، (٨/ ٢٥٧).

(٣) حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسىٰ بن مهران الأصبهانيّ (١/ ٥٣).

(٤) مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ﷺ، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن علي بن الجوزيّ، (ص١٥١).

ابن عبد السلام ﷺ: «حقوق البهائم والحيوان علىٰ الإنسان، وذلك أن ينفق عليها نفقة مثلها، ولو زمنت أو مرضت بحيث لا ينتفع بها، وأن لا يحملها ما لا تطيق، ولا يجمع بينها وبين ما يؤذيها من جنسها أو من غير جنسها بكسر أو نطح أو جرح»[1].

وورد عن ابن عمر ﷺ أنَّه مر بفتيان من قريش نصبوا طيرًا أو دجاجةً يترامونها، وقد جعلوا لصاحب الطير كلَّ خاطئةٍ من نبلهم، فلمَّا رأوا ابن عمر تفرقوا، فقال ابن عمر ﷺ: من فعل هذا؟ لعن الله من فعل هذا، إنَّ رسول الله ﷺ (لعن من اتخذ شيئًا فيه الروح غرضًا)[2].

* * *

المبحثُ الثاني
حمايةُ الحسبةِ لحقوقِ الحيوانِ

لـمَّا وضعَ الدينُ الإسلاميُّ للحيوان حقوقًا، أكَّدَ علىٰ حفظها والالتزام بتطبيقها، ولـمَّا كان العصيانُ والتجاوز جبلةً في بني البشر، والخطأ سمةً فيهم؛ كان لابد من الاحتساب عليهم، ورد الظالم عن ظلمه، والعاصي عن عصيانه؛ طاعة لله تعالىٰ، وحفظًا للحقوق المقررة في الشرع الكريم.

لذا كان من مهامِ المحتسب ومسؤولياته المكلَّف بها حفظُ حقوق الحيوان، ومراقبةُ الكيفية التي يتم التعامل بها مع الحيوانات، وكان ينظمها ويراقبها ويحاسب المخطئ؛ فكان يمنع تحميل

(١) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، أبو محمد عز الدين عبدالعزيز بن عبدالسلام السلميّ، (١/ ١٦٧).

(٢) صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوريّ، كتاب الصيد والذبائح ومايؤكل من الحيوان، باب النهي عن صبر البهائم (٣/ ١٥٥٠)، رقم (٣٦١٨).

الحيوانات أكثر ممَّا تحتمل أو ترك الحمولة علىٰ ظهرها أثناء وقوفها، والمنع من ضربها وتعنيفها وإيذائها؛ لأنّ هذه الممارسات تعتبر مخالفة للشرع الإسلاميِّ تستوجب إيقاع العقوبة من المحتسب.

ذكر الماورديّ ﷺ في مهام المحتسب: «وإذا كان في أرباب المواشي من يستعملها فيما لا يطيق الدوام عليه أنكره المحتسب عليه، ومنعه منه وإن لم يكن فيه مستعدٍ - أي مخاصم - إليه، فإن ادعىٰ المالك احتمال البهيمة لما يستعملها فيه جاز للمحتسب أن ينظر فيه؛ لأنَّه وإن افتقر إلىٰ اجتهاد فهو عرفيٌّ يُرجع فيه إلىٰ عُرف الناس وعاداتهم، وليس باجتهادٍ شرعيٍّ»[1].

وقال ابن الأخوة ﷺ في مهام المحتسب: «ويأمر حاملي الحطب، والتبن، والبلاط، والكرنب، واللفت، والبطيخ، والقرطم إذا وقفوا في العراص أن يضعوها عن ظهور الدَّواب؛ لأنَّها إذا وقفت، والأحمال عليها أضرتها، وكان ذلك تعذيبًا لها»[2]. وقال أيضًا: «وممَّا عرف الناس أنَّه منكر؛ إثارة التحريش بين الحيوانات وهي ذوات أكبادٍ رطبةٍ وأخلاقٍ صعبةٍ، وما منها إلَّا ما يحلُّ أكله ولا يحلُّ قتله؛ كالكبش النَّطاح والدِّيك النَّقار والسَّمان الصَّياح وأشباهها وقد أكثر الناسُ من اقتنائها والمواظبة علىٰ إضرام شحنائها. وربَّما نشأ من ذلك فتنة تؤول إلىٰ ضرابٍ وتشويشٍ وشق ثيابٍ وإحداث شجاجٍ وإثارة عجاجٍ ويجلب ذلك إلىٰ أحزابٍ كثيرةٍ وأفواجٍ. ويتصل بهذه المنكرات أشياءٌ أخرىٰ تجري مجراها في التقديم وتنزل منزلتها في التحريم فاحكم فيها بحكمك وامض في مشتبهاتها بدليل علمك فإنَّ السكوتَ عن البدعة رضاءٌ بمكانتها وترك النَّهي عنها كالأمر بإتيانها»[3].

---

(١) الأحكام السلطانية، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصريّ الماورديّ (ص٣٧٢).

(٢) معالم القربة في أحكام الحسبة، ابن الأخوة القرشيّ، (ص١٣٦).

(٣) المرجع السابق، (ص٣٥١).

كما كان من ضمن أعمال المحتسب المكلَّف بها مراقبة البياطرة، فكان من يريد ممارسة مهنة البيطرة لابدَّ له أن يجتاز اختباراتٍ معينةٍ على يد عالمٍ متخصصٍ في المجال ليتأكَّدَ من صلاحيته لهذا العمل وقدرته على ممارسته على الوجه الصحيح، والمحتسب يتابع كلَّ هذا ويتأكَّدُ منه.

يقول الشيزريُّ ﷺ: «البيطرة علمٌ جليلٌ سطرته الفلاسفة في كتبهم ووضعوا فيها تصانيف كثيرة، وهي أصعب علاجًا من أمراض الآدميين، لأنَّ الدَّواب ليس لها نطق تعبر به عمَّا تجد من المرض والألم، وإنَّما يستدلُّ على عللها بالجس والنظر فيفتقر البيطار إلى حذقٍ وبصيرةٍ بعلل الدَّواب وعلاجها؛ فلا يتعاطى البيطرة إلَّا من له دين يصده عن التهجم على الدَّواب بفصدٍ أو قطعٍ أو كي، وما أشبه ذلك بغير مخبرةٍ - أي بغير خبرة - فيؤدي إلى هلاك الدَّابة أو عطبها»(١).

وكلُّ هذه التفصيلات في المهام التي أوردها العلماء المهتمون بجانب الحسبة توجه المحتسب إلى واجبه تجاه الحيوانات ومسؤوليته التي تحتم عليه التأكَّدَ من حسن معاملتها، وحسن استخدامها من قبل الناس للحاجة المقررة شرعًا، وأوجه الغبن التي تواجهها وواجبه المتحتم في رفعها عنها.

وقد وردت في السنة المطهرة مواقفٌ عديدةٌ لاحتساب النبي ﷺ على من أساء معاملة الحيوانات؛ تأكيدًا منه على أهمية منحها حقوقها وضرورة تحقيقها على أرض الواقع، وأنَّ من يسيء للحيوانات فهو عاصٍ لله ﷻ؛ عن أبي هريرة ﷺ، عن النبي ﷺ، قال: (إياكم أن تتخذوا ظهور دوابِّكم منابر، فإنَّ الله إنَّما سخَّرها لكم لتبلغكم إلى بلد لم تكونوا بالغيه إلا بشق الأنفس، وجعل لكم الأرض فعليها فاقضوا حاجتكم)(٢).

---

(١) نهاية الرتبة الظريفة في طلب الحسبة الشريفة، جلال الدين عبد الرحمن بن نصر الشيزريّ الشافعيّ (ص٨٠).

(٢) سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث السجستانيّ، كتاب الجهاد، باب الوقوف على الدَّابة=

فأنكر عليهم الإثقال علىٰ الدَّواب بالبقاء علىٰ ظهورها عند وقوفها لأجل تبادل الأحاديث، لِما في ذلك من الأذىٰ والألم الذي ستعاني منه.

وروىٰ عبد الله بن عباس ﷺ: أنَّ رجلًا أضجع شاةً يريد أن يذبحها وهو يحدُّ شفرته، فقال النبي ﷺ: (أتريد أن تميتها موتات، هلَّا حددت شفرتك قبل أن تضجعها)[1] فإضجاع الشاة قسوةٌ لا تجوز ولهذا احتسب عليه لتعذيبه الشاة قبل ذبحها، حيث إنَّ البهيمة تفهم ما يجري وتتألم، فيجمع عليها الموت ألمًا والموت ذبحًا.

وعن جابر، أنَّ النبي ﷺ مُر عليه بحمار قد وسم في وجهه، فقال: (أما بلغكم أنَّي قد لعنت من وسم البهيمة في وجهها، أوضربها في وجهها؟) فنهىٰ عن ذلك [2]؛فالإنكار كان لأجل التعذيب الجسديِّ للبهيمة، وشدة الألم عند الوسم في الوجه خلاف ما لو وسمها في الأعضاء الأخرىٰ كالوركين ونحوها وهو المعتاد.

وعن عبد الله بن جعفر قال: أردفني رسول الله ﷺ خلفه ذات يوم...فدخل حائطًا – أي بستانًا – لرجلٍ من الأنصار فإذا فيه جملٌ فلما رأىٰ النبي ﷺ حنَّ وذرفت عيناه، فأتاه رسول الله ﷺ فمسح ذفراه فسكت، فقال: (من ربُّ هذا الجمل؟ لمن هذا الجمل؟). فجاء فتىٰ من الأنصار فقال: لي يا رسول الله، فقال: (أفلا تتقي الله في هذه البهيمة التي ملكك الله إياها، فإنَّه شكىٰ إليَّ أنَّك تجيعه وتدئبه)[3].

=(٣/ ٢٧)، رقم (٢٥٦٧)، وصححه الألبانيُّ في صحيح سنن أبي داود (٢/ ١٥).

(١) السلسلة الصحيحة، الألبانيّ (١/ ٦٤).

(٢) سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث السجستانيّ، كتاب الجهاد، باب النهي عن الوسم في الوجه، أو الضرب في الوجه (٣/ ٢٦-٢٧)، رقم (٢٥٦٤)، وصححه الألبانيُّ في صحيح سنن أبي داود (٢/ ١١٤).

(٣) سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث السجستانيّ، كتاب الجهاد، باب ما يؤمر به من القيام=

وفي هذا الحديث نهىٰ رسول الله ﷺ عن إساءة التعامل مع البهيمة، وبين أنَّها تتألم كما يتألم الإنسان، وأمر صاحبها أن يتقي الله فيها قيامًا بحقها المقرر شرعًا.

وشدد ﷺ في الاحتساب علىٰ امرأة لعنت ناقتها، فأطلقها ومنعها من مصاحبته تأديبًا لها؛ لأنّها لم تمتثل لأمره ﷺ حيث نهىٰ عن اللعن، فعن عمران بن حصين رضي الله عنه قال: (بينما رسول الله ﷺ في بعض أسفاره وامرأة من الأنصار علىٰ ناقة فضجرت فلعنتها، فسمع ذلك رسول الله ﷺ فقال: خذوا ما عليها ودعوها، فإنَّها ملعونة. قال عمران رضي الله عنه: فكأنِّي أراها الآن تمشي في الناس ما يعرضُ لها أحدٌ)[1].

قال النوويّ رحمه الله: «إنَّما قال هذا زجرًا لها ولغيرها، وكان قد سبق نهيها ونهي غيرها عن اللعن، فعُوقبت بإرسال الناقة»[2].

وكذلك ورد عن أصحاب رسول الله رضي الله عنهم ومن تبع هداه من الناس، الاحتساب في مجال حقوق الحيوان وإقرارها؛ فهذا عمر بن الخطاب رضي الله عنه يُشددُ علىٰ من آذىٰ بهيمة ويضرب علىٰ يده تأكيدًا علىٰ عظم ما ارتكبه من جرم، فعن المسيب بن آدم أنَّه قال: (رأيت عمر بن الخطاب رضي الله عنه يضرب جمَّالًا وقال: لم تحملُ علىٰ بعيرك ما لا يطيق؟)[3].

=علىٰ الدَّواب والبهائم (٣/ ٢٣)، (٢٥٤٩)، وصححه الألبانُيّ في صحيح سنن أبي داود (٢/ ١١٠).

(١) صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوريّ، كتاب البر والصلة والآداب، باب النهي عن لعن الدَّواب وغيرها (٤/ ٢٠٠٤)، (٢٥٩٥).

(٢) شرح صحيح مسلم، يحيىٰ بن شرف النوويّ، (٦/ ١١٣).

(٣) كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، علاء الدين علي بن حسام الدين المتقي الهنديّ (٩/ ١٨٩)، رقم (٢٥٦٢٩)، وذكره الألبانيُّ في السلسلة الصحيحة (١/ ٦٧).

وعن محمد بن سيرين ﷺ: أنَّ عمر ﷺ رأىٰ رجلًا يجر شاة ليذبحها فضربه بالدرة، وقال: سقها - لا أمَّ لك - إلىٰ الموت سوقًا جميلًا[1].

فالذبحُ بالرفق بها فلا يصرعها بعنف ولا يجرها للذبح بعنف ولا يذبحها بحضرة أخرىٰ[2].

وذكر الكاسانيّ ﷺ عن عمر ﷺ: «(أنَّه رأىٰ رجلًا وقد أضجع شاةً ووضع رجله علىٰ صفيحة وجهها وهو يحدُّ الشفرة، فضربه بالدرة فهرب الرجل وشردت الشاة)؛ ولأنَّ البهيمة تعرف الآلة الجارحة كما تعرف المهالك فتتحرز عنها فإذا أحدَّ الشفرة وقد أضجعها يزداد ألمها وهذا كلُّه لا تحرم به الذبيحة؛ لأنَّ النهي عن ذلك ليس لمعنىٰ في المنهي بل لما يلحق الحيوان من زيادة ألمٍ لا حاجة إليه»[3].

وكتب الخليفة عمر بن عبد العزيز ﷺ إلىٰ صاحب السكك أن لا يحملوا أحدًا بلجامٍ ثقيلٍ من هذه الرستنية ولا ينخس بمقرعةٍ في أسفلها حديدة.

وكتب عمر ﷺ إلىٰ حيان بمصر إنَّه بلغني أنَّ بمصر إبلًا نقالات، يحمل علىٰ البعير منها ألف رطل فإذا أتاك كتابي هذا فلا أعرفن أنَّه يحمل علىٰ البعير أكثر من ستمائة رطل[4].

وعن أبي إسحاق الشيرازيِّ ﷺ: أنَّ رجلًا أخسأ كلبًا، فقال: مه! الطريق بينك وبينه[5]. أي الطريق مشتركة فلم تمنعه من السير فيها.

---

(١) السنن الكبرىٰ، أبوبكر أحمد بن حسين البيهقيّ، (٩/ ٤٧٢)، رقم (١٩١٤٣)، وصححه الألبانيُّ في الصحيحة (١/ ٦٨).

(٢) عون المعبود، العظيم آباديّ، (٨/ ٨).

(٣) بدائع الصنائع، الكاسانيّ، (٥/ ٦٠).

(٤) سيرة عمر بن عبد العزيز، عبد الله بن عبد الحكم بن أعين بن ليث بن رافع، أبو محمد المصريّ (ص١٤١).

(٥) سير أعلام النبلاء، محمد أحمد عثمان الذهبيّ (١٨/ ٤٥٤).

وذكر ابن حجر العسقلانيّ ﷺ: «أنَّه في عام ٧٨٢هـ أصدر المحتسب أوامره أن لا يلعب أحد النَّاروز – مصارعة الثيران –، فلعبت به جماعة، فأمسك منهم أربعة من العامة، فضُربوا بالمقارع وجرسوا»(١).

* * *

المبحثُ الثالث
الرقابةُ على حقوقِ الحيوانِ

وضعَ الإسلامُ مبادئ الرفقِ بالحيوان، وسبق غيره في تأصيل حقها والدعوة إلىٰ الإحسان إليها. وعاقب رسول الله ﷺ المعتدي من بني البشر علىٰ حق الحيوان في حين رفع المسؤولية الجنائية عن الحيوان.

روىٰ معاويةُ بن قرة ﷺ قال: كان لأبي الدرداء ﷺ جملٌ يقال له: دمون، فكان يقول: يا دمون، لا تخاصمني عند ربك(٢). فأبو الدرداء كان يعلم يقينًا أنَّه سيحاسب إن هو أساء لبعيره، لذلك يخاطبه كأنَّه يشهده علىٰ أنَّه لم يؤذه، ويبرىء نفسه من أن يخاصم يوم القيامة، يوم يقتصُّ كلُّ مظلومٍ ممن ظلمه.

قال القرطبيّ ﷺ: «فالدَّوابُ عجمٌ لا تقدر أن تحتال لنفسها ما تحتاجُ إليه، ولا تقدر أن تُفصحَ بحوائجها، فمن ارتفق بمرافقها، ثم ضيعها من حوائجها، فقد ضيع الشُّكر، وتعرض للخصومة بين يدي الله»(٣).

---

(١) إنباء الغمر بأبناء العمر، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد ابن حجر العسقلانيّ (٢/ ١٣).

(٢) الجامع لأحكام القرآن، أبو عبدالله محمد بن أحمد القرطبيّ، (١٢/ ٢٧٨).

(٣) المرجع السابق.

وكان تحريمُ قتلِها في الحرم نوعًا من الحماية لها، وكانت مكة والمدينة المنورة أشبه ما تكون بالمحميات الطبيعية. فعن سعيد بن المسيب ﷺ: عن أبي هريرة ﷺ: (أنَّه كان يقول: لو رأيت الظباء ترتع بالمدينة ما ذعرتها. قال رسول الله ﷺ: مابين لابتيها حرام)[1].

وقال ﷺ: (لولا أنَّ الكلابَ أمةٌ من الأمم لأُمرت بقتلها فاقتلوا منها الأسودَ البهيمَ)[2].

يقول الخطابيُّ ﷺ عن معنىٰ هذا الحديث: «معناه: أنَّه كره إفناء أمةٍ من الأمم، وإعدام جيلٍ من الخلق، حتىٰ يأتي عليه كلّه، فلا يبقىٰ منه باقية؛ لأنَّه ما من خلق لله تعالىٰ إلَّا وفيه نوع من الحكمة وضرب من المصلحة»[3].

ثم جاءت الحضارةُ الغربيةُ لتقتبس منه هذه الأصول وتتبناها وتنظمها تنظيمًا دقيقًا وتجعلها جزءاً من نظام دولهم، وسنوا لها قوانين وأنشأوا الجمعيات والمؤسسات التي تعنىٰ بها. ولكونهم وضعوا هذه التنظيمات ظنَّ بعض الجهلة أنَّ الغربَ هم أول من اهتم بالحيوان، ودعا إلىٰ الرفق به.

والتاريخُ يذكر لنا أنَّ دولًا إسلامية أقامت مؤسساتٍ اجتماعية للعناية بالحيوان وتطبيبه، وتأمين معيشته عند العجز والمرض والشيخوخة.فأقيمت أوقافٌ خاصة لتطبيب الحيوانات المريضة، وأوقافٌ لرعي الحيوانات المسنة العاجزة. ومنها أرض المرج الأخضر... فإنَّها وقفٌ للخيول العاجزة التي يأبىٰ أصحابها أن ينفقوا عليها لعدم الانتفاع بها، فترعىٰ في هذه الأرض حتىٰ تموت. ومن أوقاف دمشق وقف للقطط تأكل منه وترعىٰ وتنام، حتىٰ لقد كان يجتمع في دارها

---

(١) صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوريّ، كتاب الحج، باب فضل المدينة ودعاء النبي ﷺ فيها بالبركة وبيان تحريمها وتحريم صيدها (٢/ ١٠٠٠)، رقم (١٣٧٢).

(٢) سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث السجستانيّ، كتاب الصيد، باب في اتخاذ الكلب للصيد وغيره (٣/ ١٠٨)، رقم (٢٨٤٤)، وصححه الألبانيُّ في صحيح سنن أبي داود (٢/ ١٩٩).

(٣) معالم السنن شرح سنن الإمام أبي داود، أبو سليمان الخطابيّ (٤/ ٢٨٩).

المخصصةٍ لها مئات القطط السمينة الفارهة التي يقدم لها الطعام كلَّ يومٍ[1].

وفي العصر المملوكي تم إنشاء وقف لبعض الحيوانات كـ«وقف الكلاب الضَّالة»، ليقتنيها من يشاء أو لتعيش مكرمة في المأوىٰ، أو «وقف القطط العمياء». وأشهر تلك الأوقاف، ما قام به السلطان قايتباي، بإنشاء حوض لسقي الدَّواب واستراحتها في الظل[2].

وكما أنَّها أنشأت هذه المقرات الخدمية فقد أقرَّ علماءُ الشريعة الإسلامية عقوباتٍ علىٰ المخالفين مستنبطين ذلك من أدلة الشرع الكريم، [ومن العقوبات التي نصَّ عليها الفقهاءُ حمايةً لحق الحيوان ما يأتي:

١- نصَّ بعضُ الفقهاء علىٰ أنَّ استدامة حبس الطيور في الأقفاص كالقماري، والبلابل لسماع أصواتها وتغريدها يجرح عدالة فاعله، وترد به شهادته؛ لأنَّه ليس من الحاجات، كما أنَّه تعذيبٌ للحيوان[3]. وكذلك النَّعي والإغراء بين الحيوان يجرح العدالة لتحريمه ومخالفته المروءة[4].

٢- نصَّ بعضُ الفقهاء علىٰ أنَّه إذا اضطرت بهيمة الغير إلىٰ طعام الغير، وكان قادرًا علىٰ تقديمه لها، دون ضرر يلحقه فامتنع من تقديمه لها فماتت بسبب الجوع، فإنَّ عليه ضمانها[5].

٣- نصَّ بعضُ الفقهاء علىٰ بطلان العقد، إذا كان فيه انتقاص لحقٍ من حقوق الحيوان، وقد نصَّ ابن حجر الهيتميّ ﷺ علىٰ بطلان البيع الذي يفرق فيه بين البهيمة وبين ولدها، إذا كان معتمدًا عليها في حياته غير مستغنٍ عنها، ولم يقصد بالشراء الذبح، إذ يقول: (فإن لم يستغن ولا

---

(١) من روائع حضارتنا، مصطفىٰ السباعيّ (ص١٨٤).

(٢) الأوقاف والحياة الاجتماعية في مصر، محمد محمد أمين، (ص١٥٤).

(٣) الفروع، محمد بن مفلح بن محمد المقدسيّ، (٦/ ٥).

(٤) البحر الزَّخار، أحمد بن يحيىٰ بن المرتضىٰ، (٦/ ٣).

(٥) الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، علي بن سليمان المرداويّ، (١٠/ ٥٢).

قصد الذبح حرم وبطل نحو البيع)[1]][2].

وقد سعىٰ الفقهاءُ لإثبات حق الحيوان في العناية به، وجعلوها - في حال العجز - مسؤولية الدولة، فإن عجزت فهي مسؤولية عموم المسلمين، فإنَّ «هذه المسألة تجري فيها دعوىٰ الحسبة»[3].

وكانت الدولُ الإسلاميةُ حريصةً علىٰ وضع قواعد منظمة للتعامل مع الحيوانات، تحت رقابة «المحتسب»، فكان يتابع سلوك الناس مع دوابِّهم؛ فيمنع من ترك حمولة علىٰ ظهر الدَّابة عند توقفها حتىٰ لا تتأذىٰ بثقلها، ويمنع حبس اللبن في ضرع الحيوانات ذات الألبان، مثل البقر والأغنام؛ لأنَّ هذا يؤلمها وقد يمرضها[4].

كما ألزم أصحاب دوابِّ النَّقل كالحمير والبغال، أن يضعوا في أعناقها أجراسًا تنبه المارة لقدومها، وأَلَّا تضرب ضربًا شديدًا يؤثر عليها.

وتواجد الأطباء في مجال البيطرة في مختلف القرىٰ لعلاج الحيوانات، ولمـَّا ازدهرت الحضارةُ الإسلاميةُ؛ خُصصت عيادات في مجال الطِّب البيطريّ؛ الخيرية والخاصة، وأُنشئ عدد من الجمعيات للرفق بالحيوانات مثل جمعية الرفق بالحيوان في عهد المعتصم ﷺ[5]؛ التي تبذل جهدًا كبيرًا في هذا المجال.

فكانت الرقابةُ علىٰ حقوق الحيوان جزءًا من مسؤوليات الدولة القائمة علىٰ الإسلام

---

(١) الزواجر عن اقتراف الكبائر، أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتميّ، (١/ ٣٩١).

(٢) حقوق الحيوان وضماناتها في الفقه الإسلاميّ، أحمد القرالة، (ص٣٩).

(٣) انظر: الموسوعة الفقهية الكويتية، مجموعة من المؤلفين، (٥/ ١١٩-١٢٠).

(٤) انظر: معالم القربة في أحكام الحسبة، ابن الأخوة القرشيّ، (ص١٣٦).

(٥) الموسوعة الميسرة في الإعجاز العلميّ في القرآن والسنة الصحيحة المطهرة، شحاته صقر:
https://books.google.com.sa/books?id=UU4vDwAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=ar&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=true

تحقيقًا لمبادئ الإسلام في التعامل معها ومعاقبة المتجاوزين لشرع الله فيها.

وفي عصرنا الحاضر تنامت ظاهرةُ تعذيبِ الحيوانات وتوثيقها ونشر ذلك عبر مواقع التواصل الاجتماعي، إضافةً إلىٰ انتهاكات أخرىٰ مثل:سوء تغذيتها، أو بيع الحيوانات المريضة، أو المهددة بالانقراض.

لذا وُضعت الأنظمةُ والقوانين في مختلف الدول، التي يتم من خلالها تحديد المسؤوليات وإقرار العقوبات علىٰ مرتكبي المخالفات تجاه الحيوانات،و تحديد السلوكيات الممارسة في التعامل معها.

كما تم الاتفاقُ بين دول مجلس التعاون الخليجيّ علىٰ وضع قانون (نظام)[1] يُعرف:(بنظام الرفق بالحيوان لدول مجلس التعاون الخليجيّ). ويهدف إلىٰ الرفق بالحيوان،والإحسان إليه، ويرعىٰ حقوقه،ويضمن تطبيقها علىٰ أرض الواقع، وأخذ جميع الاحتياطات التي تضمن عدم الإضرار بالحيوانات،أو إلحاق الأذىٰ بها، أو التسبب في ألمها، أو معاناتها؛ وكلُّ ذلك مستمدٌّ من تعاليم الدين الإسلاميّ الحنيف. وقد تم اعتماد هذا القانون (النظام) من لدن المجلس الأعلىٰ في دورته الثانية والثلاثين (الرياض، ديسمبر ٢٠١١م)، وبناء عليه صدر مرسوم ملكيٌّ سعوديٌّ برقم م/ ٤٤ وتاريخ ١٤٣٤هـ بنظام الرفق بالحيوان يتكون من ١٦ مادة، تشددُ علىٰ ملاك الحيوانات والقائمين علىٰ رعايتها باتخاذ جميع الاحتياطات التي تضمن عدم الإضرار أو إلحاق الأذىٰ بها، كما ألزم النظام محال بيع الحيوانات وهواة تربيتها توفير المنشآت المناسبة والظروف المعيشية الضرورية لإيواء الحيوانات، وتوفير العدد الكافي من العاملين المؤهلين، ممن لديهم القدرة المناسبة والمعرفة والكفاية المهنية في الأمور المتعلقة بالرفق بالحيوان، إضافة إلىٰ معاينة الحيوانات وتفقد أحوالها مرةً واحدةً علىٰ الأقل في اليوم، وعدم إطلاق سراح أي حيوانٍ يعتمد

(١) موقع هيئة الخبراء بمجلس الوزراء:
https://www.boe.gov.sa/ViewSystemDetails.aspx?lang=ar&SystemID=350&VersionID=326

بقاؤه علىٰ الإنسان.

وتضمنَ القانونُ عقوبات مشددة للمخالفين، تبدأ بغرامة ٥٠ ألف ريال للمرة الأولىٰ، وتصل إلىٰ حوالي ٤٠٠ ألف ريال عند تكرار المخالفة.

كما شددَ النظامُ علىٰ حظرِ استخدام الحيوانات لأغراض التجارب العلمية، إلَّا بعد الحصول علىٰ ترخيصٍ من الجهة المختصة، علىٰ أن يُنشأ سجلٌ لقيد التراخيص الصادرة باستخدام الحيوانات لأغراض التجارب العلمية. ويمنحُ النظامُ الحقَ للموظفين المخولين بدخول أيَّة منشأة للتفتيش، والتأكُّد من تطبيق أحكامه.

وقد جاء في بنود هذا القانون (النظام):

المادة (٢):

علىٰ مُلاك الحيوانات والقائمين علىٰ رعايتها اتخاذ جميع الاحتياطات التي تضمنُ عدم الإضرار أو إلحاق الأذىٰ أو التسبب في ألم أو معاناة الحيوانات ويجب عليهم بوجه خاص الالتزام بما يلي:

أ – توفير المنشآت المناسبة والظروف المعيشية الضرورية لإيواء الحيوانات.

ب – توفير العدد الكافي من العاملين المؤهلين ممن لديهم القدرة المناسبة والمعرفة والكفاية المهنية بالأمور المتعلقة بالرفق بالحيوان.

ج – معاينة الحيوانات وتفقد أحوالها مرةً واحدةً علىٰ الأقل في اليوم.

د – عدم إطلاق سراح أيّ حيوان يعتمدُ بقاؤه علىٰ الإنسان، وفي حالة الرغبة في التخلي عنه يتم ذلك بالتنسيق مع الجهة المختصة.

هـ – متابعة الحالة الصحية للحيوانات وعرضها علىٰ الطَّبيب البيطريّ للكشف عليها ومعالجتها واتخاذ ما يلزم في هذا الشأن.

المادة (٣):

أ - يحقُ للموظفين المخولين دخول أيِّ منشأة للتفتيش والتأكُّد من تطبيق أحكام هذا القانون (النظام) ولائحته التنفيذية، وإذا كانت المنشأة منازل سكنية خاصة فيتعين الحصول علىٰ إذنٍ مسبقٍ من الجهة المعنية بالدولة.

ب - يحقُ للموظفين المخولين الاستعانة بمن يرونه مناسبًا لفحص أيَّة حيواناتٍ داخل المنشآت وإجراء الاختبارات وأخذ العينات التي يرىٰ أنَّها ضرورية.

ج - علىٰ المالك أو الشخص المسؤول عن الحيوانات داخل أيَّة منشأة أن يقدم التسهيلات اللازمة للأشخاص المخولين بما في ذلك المساعدة في السَّيطرة علىٰ الحيوانات للفحص وأخذِ العينات وتقديم أيَّة وثائق ذات علاقة بالحيوانات تُطلب منهم.

د - للموظفين المخولين وضعُ علاماتٍ مميزةٍ علىٰ الحيوانات بطريقة تُمكن من التعرف علىٰ كل حيوان علىٰ حدة، ولا يجوز إزالة هذه العلامات عن الحيوانات إلَّا بموافقةٍ مسبقةٍ من الجهة المختصة.

المادة (٤):

يجب أن تخضع المنشآت للشروط الصحية والفنية التي تحددها اللائحة التنفيذية لهذا القانون (النظام).

المادة (٥):

يجب تغذية الحيوانات بما يتناسب مع عمرها ونوعها وبكمياتٍ كافيةٍ تبقيها بصحةٍ جيدةٍ.

المادة (٦):

يجب نقل الحيوانات بطريقةٍ تضمنُ سلامتها، وعدم تعريضها للإصابات أو الضَّرر، وتُحددُ اللائحة التنفيذية لهذا القانون (النظام) الشروطَ والمواصفاتِ الواجب توفرها في وسائل النَّقل.

المادة (٧):

يحظر عرض أو الاتجار بأيِّ حيوانٍ تظهرُ عليه أعراضٌ مرضيةٌ أو إعياءٌ.

المادة (٨):

تُحددُ اللائحةُ التنفيذيةُ لهذا القانون (النظام) أسسَ وضوابطَ تنظيمِ المعارض العامة أو المنافسات أو عروض الحيوانات لأغراضٍ تجاريةٍ أو أيَّة أغراضٍ أخرىٰ.

المادة (٩):

يحظرُ تركُ الحيوانات في غير المكان المخصص لها أو تركها مهملة، ويحق للجهة المختصة التَّصرف في الحيوانات المهملة أو السائبة طبقًا للشروط والضوابط التي تحددُها اللائحةُ التنفيذيةُ لهذا القانون (النظام).

المادة (١٠):

١ -يحظرُ استخدامُ الحيوانات لأغراض التجارب العلمية إلَّا بعد الحصول علىٰ ترخيص من الجهة المختصة.

٢ - يُنشأ سجلُ لدىٰ الجهة المختصة لقيد التراخيص الصادرة باستخدام الحيوانات لأغراض التجارب العلمية.

المادة (١١):

تحددُ الجهةُ المختصةُ الرسومَ المستحقة طبقًا لأحكام هذا القانون (النظام) ولائحته التنفيذية وذلك بعد موافقة الجهات المعنية بالدولة.

المادة (١٢):

يجوزُ للمتضرر من القرارات الصادرة تطبيقًا لأحكام هذا القانون (النظام) التَّظلم للجهة المختصة وفقًا للإجراءات المتبعة في كلِّ دولة.

المادة (١٣):

يتركُ لكلِّ دولةٍ تحديدُ العقوباتِ والغراماتِ اللازمة لمن يخالف أحكام هذا القانون (النظام) أو لائحته التنفيذية.

وقد حددَ النظامُ عقوباتٍ لمن خالف محتواه، كالتالي:

أولًا: مع عدم الإخلال بأيِّ عقوباتٍ أشد تقضي بها أنظمة أخرىٰ، ومع عدم الإخلال كذلك بحق المتضرر في التعويض، يُعاقب كلُّ من يخالف أحكام قانون (نظام) الرفق بالحيوان لدول مجلس التعاون لدول الخليج العربية ولائحته التنفيذية، بما يأتي:

١ – غرامة لا تتجاوز خمسين ألف ريال.

٢ – مضاعفة الغرامة المقررة في الفقرة (١) من هذا البند في حالة ارتكاب المخالفة للمرة الثانية خلال سنة من تاريخ ارتكاب المخالفة للمرة الأولىٰ.

٣ – مضاعفة الغرامة المقررة في الفقرة (٢) من هذا البند في حالة ارتكاب المخالفة للمرة الثالثة خلال سنة من تاريخ ارتكاب المخالفة للمرة الثانية، مع إغلاق المنشأة (مؤقتًا) لمدة لا تزيد علىٰ تسعين يومًا.

٤ – مضاعفة الغرامة المالية المقررة في الفقرة (٣) من هذا البند في حالة ارتكاب المخالفة للمرة الرابعة خلال سنة من تاريخ ارتكاب المخالفة للمرة الثالثة، مع إلغاء الترخيص بشكلٍ نهائيٍّ.

ثانيًا: للجنة المنصوص عليها في البند (ثالثًا) من هذه الأحكام تضمين قرار العقوبة النَّص علىٰ نشره في صحيفتين محليتين، تكون إحداهما في المنطقة التي يقيم فيها المخالف، وذلك علىٰ نفقته، بعد صدور قرار قطعيٍّ، أو بعد صدور حكم نهائيٍّ من ديوان المظالم باتٍ واجب النَّفاذ مذيلة فيه الصَّيغة التنفيذية.

ويلاحظُ في النِّظام أيضًا تأكيده علىٰ المسؤولية الرَّقابية علىٰ الجهات التي أُوكل لها مهام

المتابعة كوزارة البيئة والمياه والزراعة في المملكة، وضرورة الزيارة الدوريَّة للمنشآت التي تُوجد فيها الحيوانات سواء كانت منازل سكنية أو أماكن خارجيةٍ مخصصةٍ لهذا الغرض.

كما أقرَّت عقوباتٍ لمن يتسبب في تعطيل هؤلاء المراقبين أو منعهم من أداء عملهم. وأكَّدتْ علىٰ المالكِ بأنَّ من واجبه أن يقدمَ التسهيلات اللازمة للأشخاص المخولين بما في ذلك المساعدة في السَّيطرة علىٰ الحيوانات للفحص وأخذ العينات وتقديم أيَّة وثائق ذات علاقةٍ بالحيوانات تُطلب منهم.

وهذا يؤكدُ أنَّ للرقابة دورًا هامًا في حماية حقوق الحيوان والحفاظ علىٰ نوعه وجنسه ومنع أيِّ تجاوزاتٍ تُلحقُ الأضرار به، أو تمنع حقًا من حقوقه التي كفلها الإسلام له.

* * *

الخاتمة

الحمدُ لله حمدَ الشاكرين والصلاةُ والسلامُ علىٰ سيدِ المرسلين نبينا محمدٍ وعلىٰ آلهِ وصحبهِ أجمعين، وبعدُ:

إنَّ من القواعدِ الأصليةِ والمبادئ الهامة التي يحتويها الإسلام العدلَ والرفقَ والرحمةَ ليس لبني البشر وحدهم بل حتىٰ للبهائم، فأقرَّ لها حقوقًا وألزم بني البشر بالقيام بها وتوعد المخالف بالعقوبة.

وهذا البحث جهدُ المقلِ لإبراز عددٍ من الأمور التي تؤكدُ حقوق الحيوان في الشرع الإسلاميّ، وقد ظهر من خلاله عددٌ من النتائج، وهي:

١- وجودُ نصوصٍ عديدةٍ في الكتاب والسنة تتضمنُ تفاصيل عمَّا منحه الله للحيوان من حقوق.

٢- تأكيدُ الشرعِ الإسلاميِّ علىٰ ضرورةِ القيام علىٰ حقوق الحيوان والحث علىٰ حسن

معاملته، وتوعد المخالف بالعقوبة.

٣- عنايةُ الحسبة بحقوق الحيوان، وظهر ذلك واضحًا من خلال مؤلفات الحسبة وما تضمنته من تفصيلات لمهام المحتسب المتعلقة بالحفاظ علىٰ حقوق الحيوان.

٤- الرقابةُ علىٰ حقوق الحيوان بدأت من عصر النبوة وامتدت في الدول الإسلامية حتىٰ عصرنا الحاضر، امتثالًا لأمر الله.

التوصيات:

١- تعزيزُ ثقافة الرفق بالحيوان في المجتمع.

٢- تفعيلُ نظام الرفق بالحيوان مع العامة بشكل أكبر، والصرامة مع مخالفي شرع الله في التعامل مع الحيوانات؛ نظرًا لزيادة ظاهرة إيذاء الحيوانات مع ظهور وسائل التواصل الاجتماعي.

٣- تعزيزُ مشاركة أفراد المجتمع في الإبلاغ عن هذه المخالفات.

٤- إدراجُ مقررٍ دراسيٍّ في المراحل الأولية عن حقوق الحيوان والعقوبات الإلهية المترتبة علىٰ إيذائه، لتأصيل احترام هذه الحقوق من مرحلة الطفولة.

هذا وصلىٰ الله وسلم علىٰ نبينا محمد.

***

فهرس المصادر والمراجع

(١) الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان. الفارسيّ، علاء الدين علي بن بلبان. تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

(٢) الأحكام السلطانية. الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصريّ. تحقيق: أحمد جاد، د.ط، القاهرة: دار الحديث، د.ت.

(٣) أحكام الحيوان في الفقه الإسلاميّ. مناع، عمار كمال محمد. رسالة ماجستير، فلسطين: نابلس، جامعة النجاح الوطنية، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.

(٤) الأوقاف والحياة الاجتماعية في مصر. أمين، محمد محمد. د.ط، القاهرة: دار النهضة العربية، ١٤٠١هـ - ١٩٨٠م.

(٥) إنباء الغمر بأبناء العمر. ابن حجر العسقلانيّ، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد. تحقيق: حسن حبشيّ، د.ط، مصر: المجلس الأعلىٰ للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلاميّ، ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م.

(٦) الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف. المرداويّ، علي بن سليمان. د.ط، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.

(٧) البحث العلميُّ (حقيقته، ومصادره، ومادته، ومناهجه، وكتابته، وطباعته، ومناقشته). الربيعة، عبدالعزيز بن عبدالرحمن بن علي، ط٦، الرياض: توزيع مكتبة العبيكان، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م.

(٨) البحر الزَّخار. ابن المرتضىٰ، أحمد بن يحيىٰ. د.ط، د.م: دار الكتاب الإسلاميّ، د.ت.

(٩) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. الكاسانيّ، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الحنفيّ. ط٢، د.م: دار الكتب العلمية، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

(١٠) الجامع لأحكام القرآن. القرطبيّ، أبو عبدالله محمد بن أحمد. تحقيق: عبدالله التركي، ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ت.

(١١) حقوق الحيوان وضماناتها في الشريعة الإسلامية. القرالة، أحمد ياسين. بحث منشور في المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، المجلد الخامس العدد (١)، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.

(١٢) حلية الأولياء وطبقات الأصفياء. الأصبهانيّ، أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسىٰ بن مهران. د.ط، مصر: دار السعادة، ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م.

(١٣) الذريعة إلىٰ مكارم الشريعة. الراغب الأصفهانيّ، أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل. تحقيق: أبو اليزيد العجميّ، ط١، القاهرة: دار الصحوة، ١٩٨٥م.

(١٤) رعاية الحيوان بين الإسلام والواقع المعاصر. عمر، محمد عبد الحليم. مؤتمر رعاية وتنمية الثروة الحيوانية في الحضارة الإسلامية والنُّظم المعاصرة، د.ت.

(١٥) الزَّواجر عن اقتراف الكبائر. الهيتميّ، أحمد بن محمد بن علي بن حجر. د.ط، بيروت: دار الفكر، د.ت.

(١٦) سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام. الصنعانيّ، محمد بن إسماعيل الأمير. تحقيق: محمد ناصر الدين الألبانيّ، ط١، د.م: مكتبة المعارف، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.

(١٧) السلسلة الصحيحة. الألبانيّ، محمد ناصر الدين. د.ط، د.م: مكتبة المعارف، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

(١٨) سنن أبي داود. أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزديّ السجستانيّ. تحقيق: محمد محي الدين عبدالحميد، د.ط، بيروت: المكتبة العصرية، د.ت.

(١٩) السنن الكبرىٰ. أبو بكر البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسىٰ الخراسانيّ. تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، ط٣، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.

(٢٠) سنن ابن ماجه. القزويني، محمد بن يزيد القزوينيّ. تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، د.ط، بيروت: المكتبة العلمية، د.ت.

(٢١) سنن النسائيّ. النسائيّ، أحمد بن شعيب بن علي بن سنان بن بجر. د.ط، د.م: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

(٢٢) سير أعلام النبلاء. الذهبيّ، محمد أحمد عثمان. د.ط، د.م: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

(٢٣) سيرة عمر بن عبد العزيز. ابن عبد الحكم، عبد الله بن عبد الحكم بن أعين بن ليث بن رافع، أبو محمد المصريّ. تحقيق: أحمد عبيد، ط٦، بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

(٢٤) شرح صحيح مسلم. النوويّ، يحيىٰ بن شرف أبو زكريا. د.ط، د.م: دار الخير، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

(٢٥) شعب الإيمان. أبو بكر البيهقيّ، أحمد بن الحسين بن علي بن موسىٰ الخراسانيّ. تحقيق: عبدالعلي عبدالحميد حامد، ط١، الرياض: مكتب الرشد، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م.

(٢٦) صحيح البخاريّ. البخاريّ، محمد بن إسماعيل الجعفيّ. د.ط، د.م: دار ابن كثير، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

(٢٧) صحيح ابن حبان. ابن حبان، أبو حاتم محمد بن حبان البستيّ، ط٢، د.م: مؤسسة الرسالة، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

(٢٨) صحيح سنن أبي داود. الألبانيّ، محمد ناصر الدين. ط١، الرياض: مكتبة المعارف، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

(٢٩) عون المعبود شرح سنن أبي داود. العظيم آباديّ، محمد أشرف بن أمير بن علي بن حيدر. ط٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ.

(٣٠) الفتاوىٰ الفقهية الكبرىٰ. الهيتميّ، أحمد بن محمد بن علي بن حجر. د.ط، د.م: المكتبة الإسلامية، د.ت.

(٣١) فتح القدير. ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسيّ. د.ط، د.م: دار الفكر، د.ت.

(٣٢) الفروع. ابن مفلح، محمد بن مفلح بن محمد المقدسيّ. د.ط، بيروت: عالم الكتب، د.ت.

(٣٣) فيض القدير شرح الجامع الصغير. المناويّ، زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحداديّ. ط١، مصر: المكتبة التجارية الكبرىٰ، ١٣٥٠هـ.

(٣٤) قواعد الأحكام في مصالح الأنام. العزّ بن عبد السلام، أبو محمد عز الدين عبدالعزيز السلميّ. راجعه وعلق عليه: طه عبدالرؤوف سعد، د.ط، مصر: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

(٣٥) الكبائر. الذهبيّ، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز. د.ط، بيروت: دار الندوة الجديدة، د.ت.

(٣٦) كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال. الهندي، علاء الدين علي بن حسام الدين المتقي الهنديّ، ط٥، د.م: مؤسسة الرسالة، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

(٣٧) المبسوط. السرخسيّ، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة. د.ط، بيروت: دار المعرفة، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

(٣٨) المجموع شرح المهذب. النوويّ. يحيىٰ بن شرف. د.ط، د.م: مطبعة المنيرية، د.ت.

(٣٩) المستدرك علىٰ الصحيحين. الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه النيسابوريّ، د.ط، د.م: د.ن، د.ت.

(٤٠) المسند الصحيح المختصر. مسلم، ابن الحجاج القشيريّ النيسابوريّ. د.ط، د.م: دار إحياء الكتب العربية، د.ت.

(٤١) مصنف عبدالرزاق. الصنعانيّ، أبو بكر عبد الرزاق بن همام. د.ط، د.م: المكتب الإسلامي، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

(٤٢) معالم السنن شرح سنن الإمام أبي داود. الخطابيّ، أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستيّ. تحقيق: محمد راغب الصحاح، ط١، حلب: المطبعة العلمية، ١٩٣٤م.

(٤٣) معالم القربة في أحكام الحسبة. ابن الأخوة، محمد بن محمد بن أحمد بن أبي زيد القرشيّ، تحقيق: محمد محمود شعبان، وصديق أحمد المطيعي، ط١، مصر: مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٨هـ.

(٤٤) المعجم الكبير. الطبرانيّ، أبو القاسم سليمان بن أحمد. تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفيّ، ط٢، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، د.ت.

(٤٥) المغني. ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد الجمَّاعيليّ المقدسيّ ثم الدمشقيّ الحنبليّ. د.ط، القاهرة: مكتبة القاهرة، ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م.

(٤٦) مغني المحتاج إلىٰ معرفة معاني ألفاظ المنهاج. الشربينيّ، شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشافعيّ، ط١، د.م: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.

(٤٧) مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ﷺ. ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن علي. تحقيق: محمد حلمي إسماعيل، د.ط، د.م: دار ابن خلدون، ١٩٩٦م.

(٤٨) من روائع حضارتنا. السباعي، مصطفىٰ، ط١، بيروت: دار الوراق، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

(٤٩) المنهج النبويُّ في تعزيز السلوك الإيجابيِّ تجاه البيئة. عبد الرزاق، عادل عبدالرشيد. مجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعية والقانونية، المجلد (١٤)، العدد (١)، رمضان ١٤٣٨هـ - يونيو ٢٠١٧م.

(٥٠) مواهب الجليل في شرح مختصر خليل. الحطاب، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسيّ المغربيّ. د.ط، د.م: دار الفكر، د.ت.

(٥١) الموسوعة الفقهية الكويتية. مجموعة من المؤلفين. ط٢، الكويت: دار السلاسل، د.ت.

(٥٢) الموسوعة الميسرة في الإعجاز العلميِّ في القرآن والسنة الصحيحة المطهرة. صقر، شحاته.
https://books.google.com.sa/books?id=UU4vDwAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=ar&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false

(٥٣) نهاية الرتبة الظريفة في طلب الحسبة الشريفة. الشيزريّ، عبد الرحمن بن نصر بن عبد الله، أبو النجيب، جلال الدين العدوي الشافعيّ. د.ط، د.م: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، د.ت.

(٥٤) نيل الأوطار. الشوكانيّ، محمد بن علي. ط١، د.م: دار الحديث، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

* * *

BIBLIOGRAPHY

(1) Ahkam Al-Hayawan fi Al-Fiqh Al-Islami, (Rules Pertaining to Animals in Islamic Jurisprudence). Manna, Ammar Kamal Muhammad. a masters thesis, Palestine: Nablus, An-Najah National University, 1420AH – 2000.

(2) Al-Ahkam As-Sultaniyyah, (The Sultanate Rules). Al-Mawurdi, Abu Al-Hasan Ali Bin Muhammad Bin Habib Al-Basri. Edited by: Ahmad Jaad, n.d, Cairo: Dar Al-Hadeeth, n.d.

(3) Al-Awqaf wa Al-Hayat Al-Ijtimaaiyyah fi Misr, (Trusts and Social Life in Egypt). Ameen, Muhammad Muhammad. n.d, Cairo: Dar An-Nahdhah Al-Arabiyyah, 1401AH – 1980.

(4) Al-Bahr Az-Zakhar. Ibn Al-Murtadha, Ahmad Bin Yahya, n.d, n.d: Dar Al-Kitab Al-Islami, n.d.

(5) Al-Bahth Al-Ilmi (Haqeeqatuh, wa Masadiruh, wa Maddatuh, wa Manahijuh, wa Kitabatuh, wa Tiba'atuh, wa Munaqishatuh), (Scientific Research (Reality, Sources, Material, Methods, Writing, Publishing, and Discussing). Ar-Rabeeah, Abdul Aziz Bin Abdur Rahman Bin Ali, 6th ed., Riyadh: Distributed by Al-Obaikan Bookstore, 1433AH – 2012.

(6) Al-Fatawa Al-Fiqhiyyah Al-Kubra. Al-Haitami, Ahmad Bin Muhammad Bin Ali Bin Hajar. N.d, n.d: The Islamic Bookstore, n.d.

(7) Al-Furoo. Ibn Muflih, Muhammad Bin Muflih Bin Muhammad Al-Maqdisi.nd., Beirut: Aalam Al-Kutub, n.d.

(8) Al-Ihsan fi Taqreeb Saheeh Ibn Hibban. Al-Farisi, Alaauddin Ali Bin Balban. Edited by: Shuaib Al-Arnaoot, 1st ed., Beirut: Ar-Risalah Foundation, 1408AH – 1988.

(9) Al-Insaf fi Maarifat Ar-Raajih min Al-Khilaf. Al-Mawurdi, Ali Bin Sulaiman. N.d, Beirut: Dar Ihya At-Turath Al-Arabi, n.d.

(10) Al-Jami li Ahkam Al-Quraan. Al-Qurtubi, Abu Abdullah Muhammad Bin Ahmad. Edited by: Abdullah At-Turki, 1st ed., Beirut: Ar-Risalah Foundation, n.d.

(11) Al-Kabaa'ir. Ath-Thahabi, Shamsuddin Abi Abdullah Muhammad Bin Ahmad Bin Uthman Bin Qaymaz. N.d, Beirut: Dar An-Nadwah Al-Jadeedah, n.d.

(12) Al-Mabsoot. As-Sarkhasi, Muhammad Bin Ahmad Bin Abi Shal Shams Al-Ummah. N.d, Beirut: Dar Al-Maarifah, 1414AH – 1993.

(13) Al-Majmou Sharh Al-Muhathab. An-Nawawi, Yahya Bin Sharaf. N.d, n.d: Al-Muneeriyyah Press, n.d.

(14) Al-Manhaj An-Nabawi fi Tazeez As-Sulook Al-Iejabi Tijah Al-Bee'ah, (The Prophetic Way in Encouraging Positive Behaviour Towards the Environment). Abdur razzaq, Aadil Abdur Rasheed. Sharjah University Journal for Legal and Shariah Sciences, volume (14), number (1), Ramadhan 1438AH – June 2017.

(15) Al-Mawsooah Al-Fiqhiyyah Al-Kuwaitiyyah. A group of authors. 2nd ed., Kuwait: Dar As-Salasil, n.d.

(16) Al-Mawsooah Al-Muyassarah fi Al-I'jaz Al-Ilmi fi AL-Quran wa As-Sunnah As-Saheehah Al-Mutahharah, (The Simple Encyclopedia of Scientific Miracles in the Quran and Sunnah). Saqar, Shahatah. https://books.google.com.sa/books?id=UU4vDwAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=ar&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false

(17) Al-Mughni. Ibn Qudamah, Abu Muhammad Muwaffaquddin Abdullah Bin Ahmad Bin Muhammad Al-Jamaeeli Al-Maqdisi then Ad-Dimashqi Al-Hanbali. N.d, Cairo: Cairo Bookstore, 1388AH – 1968.

(18) Al-Mujam AL-Kabeer. At-Tabarani, Abu Al-Qasim Sulaiman Bin Ahmad. Edited by: Hamdi Bin Abdul Majeed As-Salafi, 2nd ed., Cairo: Ibn Taimiyyah Bookstore, n.d.

(19) Al-Musnad As-Saheeh Al-Mukhtasar. Muslim, Ibn Al-Hajjaj Al-Qushairi An-Naisaboori. N.d, n.d: Dar Ihya Al-Kutub Al-Arabiah, n.d.

(20) Al-Mustadrak ala As-Saheehain. Al-Hakim, Abu Abdullah Muhammad Bin Abdullah Bin Muhammad Bin Hamdawaih An-Naisaaboori, n.d, n.d: n.d, n.d.

(21) As-Silsilah As-Saheehah, (The Authentic Series). Al-Albani, Muhammad Nasiruddin. N.d: Al-Maarif Bookstore, 1415AH – 1995.

(22) As-Sunan Al-Kubra. Abu Bakr Al-Baihaqi, Ahmad Bin Al-Husain Bin Ali Bin Musa Al-Khurasani. Edited by: Muhammad Abdul Qadir Ataa, 3rd ed., Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1424AH – 2003.

(23) Ath-Thareeah ila Makarim Ash-Shariah. Ar-Raagib Al-Asfahani, Abu Al-Qasim Al-Husain Bin Muhammad Bin Al-Mufadhal. Edited by: Abu Al-Yazeed Al-Ajmi, 1st ed., Cairo: Dar As-Sahwah, 1985.

(24) Awn Al-Maabood Sharh Sunan Abi Dawood. Al-Atheemabadi, Muhammad Ashraf BiN Ameer Bin Ali Bin Haidar. 2nd ed., Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1415AH.

(25) Az-Zawajir an Iqtiraf Al-Kaba'ir. Al-Haitami, Ahmad Bin Muhammad Bin Ali Bin Hajar. N.d, Beirut: Dar Al-Fikr, n.d.

(26) Bada'I As-Sanaa'I fi Tarteeb Ash-Shara'ie. Al-Kasani, Alaauddin, Abu Bakr Bin Masood Bin Ahmad Al-Hanafi. 2nd ed., n.d: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1406AH – 1986.

(27) Fath Al-Qadeer. Ibn Al-Hammam, Kamaluddin Muhammad Bin Abdul Wahid As-Siwasi. N.d, n.d: Dar Al-Fikr, n.d.

(28) Faydh Al-Qadeer Sharh Al-Jami As-Sagheer. Al-Mannawi, Zainuddin Muhammad known as Abdur Raoof Bin Tajul Arifeen Bin Ali Bin Zainul Abideen Al-Haddadi, 1st ed., Egypt: At-Tijariyyah Al-Kubra Bookstore, 1350AH.

(29) Hilyat Al-Awliyaa wa Tabaqat Al-Asfiyaa. Al-Asbahani, Abu Naeem Ahmad Bin Abdullah Bin Ahmad Bin Ishaq Bin Musa Bin Mihran, n.d, Egypt: Dar As-Saadah, 1394AH – 1974.

(30) Huqooq Al-Hayawan wa Dhamanatuha fi Ash-Shariah Al-Islamiyyah, (Guaranteeing Animal Rights in the Islamic Shariah). Al-Qaralah, Ahmad Yaseen. A research published in the Jordanian Journal for Islamic Studies, volume 5 number (1), 1430AH – 2009.

(31) Inbaa Al-Ghumr bi Abnaa Al-Umr. Ibn Hajar Al-Asqalani, Abu AL-Fadhl Ahmad Bin Ali Bin Muhammad Bin Ahmad. Edited by: Hasan Habshi, n.d, Egypt: The Higher Council of Islamic Affairs, The Committee of Islamic Cultural Revival, 1389AH – 1969.
(32) Kanz Al-Ummal fi Sunan Al-Aqwal wa Al-Afaal. Al-Hindi, Alaauddin Ali Bin Husamuddin Al-Muttaqi Al-Hindhi, 5th ed., n.d: Ar-Risalah Foundation, 1401AH – 1981.
(33) Maalim Al-Qirbah fi Talab Al-Hisbah. Ibn Al-Ukhuwwah, Muhammad Bin Muhammad Bin Ahmad Bin Abi Zaid Al-Qurashi, Dhiyaauddin. N.d, Cambridge: Centre for Arts, n.d.
(34) Maalim As-Sunan Sharh Sunan Al-Imam Abu Dawood. Al-Khattabi, Abu Sulaiman Hamad Bin Muhammad Bin Ibrahim Bin Al-Khattab Al-Busti. Edited by: Muhammad Raghib As-Sihah, 1st ed., Halab: The Scientific Press, 1934.
(35) Manaqib Ameer Al-Mu'mineen Umar Bin Al-Khattab – may Allah be pleased with him -. Ibn Al-Jawzi, Abu Al-Faraj Abdur Rahman Bin Ali Bin Muhammad Bin Ali. Edited by: Muhammad Hilmi Ismaeel, n.d, n.d,: Dar Ibn Khuldoon, 1996.
(36) Mawahib Al-Jaleel fi Sharh Mukhtasar Khaleel. Al-Hattab, Shamsuddin Abu Abdullah Muhammad Bin Muhammad Bin Abdur Rahman At-Tarabulsi Al-Maghribi, n.d, n.d: Dar Al-Fikr, n.d.
(37) Min Rawaa'I Hahdratuna, (From the Qualities of our Culture). As-Saba'ie, Mustafa, 1st ed., Beirut: Dar Al-Warraq, 1420AH – 1999.
(38) Mughni Al-Muhtaj ila Maarifat Maani Alfath Al-Minhaj. Ash-Sharbeeni, Shamsuddin, Muhammad Bin Ahmad AL-Kahteeb Ash-Shaafie, 1st ed., n.d: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1415AH – 1994.
(39) Musannaf Abdur Razzaq. As-Sanaani, Abu Bakr Abdur Razzaq Bin Hammam. N.d, n.d: The Islamic Office, 1403AH – 1983.
(40) Nail Al-Awtar. Ash-Shawkani, Muhammad Bin Ali. 1st ed, n.d: Dar Al-Hadeeth, 1413AH – 1993.
(41) Nihayat Ar-Rutbah Ath-Thareefah fi Talab Al-Hisbah Ash-Shareefah. Ash-Shaizari, Abdur Rahman Bin Nasr Bin Abdullah, Abu An-Najeeb, Jalaluddin Al-Adwiyy Ash-Shaafie, n.d, n.d: Committee for Authorship Translation and Publication, n.d.
(42) Qawa'id Al-Ahkam fi Masalih Al-Anam. Al-Izz Bin Abdus Salam, Abu Muhammad Izzuddin Abdul Aziz As-Salami. Revised and commented on by: Taha Abdur Raoof Saad, n.d, Egypt: Al-Kulliyaat Al-Azhariyyah Bookstore, 1414AH – 1994.
(43) Riayat Al-Hayawan Bayn Al-Islam wa Al-Waqi Al-Muasir, (Animal Care Between Islam and the Contemporary Reality). Umar, Muhammad Abdul Haleem. Care and Development of Livestock in the Islamic Civilisation and Contemporary Systems Conference, n.d.
(44) Saheeh Al-Bukhari. Al-Bukhari, Muhammad Ibn Ismaeel Al-Jufiyy, n.d, n.d: Dar Ibn Katheer, 1414AH – 1993.

(45) Saheeh Ibn Hibban. Ibn Hibban, Au Haatim Muhammad Ibn Hibban Al-Busti, 2nd ed., n.d: Ar-Risalah Foundation, 1414AH – 1993.
(46) Saheeh Sunan Abi Dawood. Al-Albani, Muhammad Nasiruddin . 1st ed., Riyad: Al-Maarif Bookstore, 1419AH – 1998.
(47) Seerat Umar Bin Abdul Aziz, (The Biography of Umar Bin Abdul Aziz). Ibn Abdul Hakam, Abdullah Bin Abdul Hakam Bin A'yun Bin Laith Bin Raafi, Abu Muhammad Al-Masri, edited by: Ahmad Ubaid, 6th ed., Beirut: Aalam Al-Kutub, 1404AH – 1984.
(48) Sharh Saheeh Muslim. An-Nawawi, Yahya Bin Sharaf Abu Zakaria. N.d, n.d: Dar Al-Khair, 1416AH – 1996.
(49) Shuab Al-Iman. Abu Bakr Al-Baihaqi, Ahmad Bin Al-Husain Bin Ali Bin Musa Al-Khurasani. Edited by: Aajar. N.d, Abdul Aliyy Abdul Hameed Haamid, 1st ed., Riyadh: Ar-Rushd Bookstore, 1423AH – 2003.
(50) Siyar Aalam An-Nubalaa. Ath-Thahabi, Muhammad Ahmad Uthman. N.d, n.d: Ar-Risalah Foundation, 1422AH – 2001.
(51) Subul As-Salam Sharh Buloogh Al-Maram min Adillat Al-Ahkam. As-Sanaani, Muhammad Bin Ismaeel Al-Ameer. Edited by: Muhammad Nasiruddin Al-Albani, 1st ed., n.d: Al-Maarif Bookstore, 1427AH – 2006.
(52) Sunan Abi Dawood. Abu Dawood, Sulaiman Bin Al-Ashath Bin Ishaq Bin Basheer Bin Shaddad Bin Amr Al-Azdi As-Sijistani. Edited by: Muhammad Muhyiddin Abdul Hameed, n.d, Beirut: Al-Asriah Bookstore, n.d.
(53) Sunan An-Nisaaie. An-Nisaaie, Ahmad Bin Shuaib Bin Ali Bin Sinan Bin Bajr. N.d, n.d: Office of Islamic Publications, 1406AH – 1986.
(54) Sunan Ibn Majah, Al-Qazweeni, Muhammad Bin Yazeed Al-Qazweeni. Edited by: Muhammad Fuaad Abdul Baqi, n.d, Beirut: Al-Ilmiyyah Bookstore, n.d.

❋ ❋ ❋

الروابط اللفظيَّة والمعنويَّة بين الجمل
«دراسة تناسبيَّة للعلاقة بين تراكيب النَّص»

د. فيصل محمد حسن العسيريّ[1]

المستخلص: سعىٰ البحث إلىٰ رصد أنماط من العلاقات الدقيقة بين الجمل داخل النَّص، وطبيعة هذا الاتصال وأثره في توجيه المعاني وقوة اتصالها؛ ممَّا سيكشف عن علائق جديدة ذات أبعاد ودلالات تثري النُّصوص، فمادة البحث تتناول مختلف طبقات الكلام بداية بالأسلوب القرآنيِّ المعجز، ومرورًا بالحديث النبويّ، وانتهاء بطبقات الكلام البليغ من شعر ونثر.

هذه العلاقات في محيط النَّص الداخليِّ كثيرة ومتشعبة، لا تقتصر علىٰ ما بين الجمل من الوصل والفصل، إنَّما تتناول جميع مستويات الربط بين الجمل، والتي تكمن في: إبراز جملة من الروابط اللفظيَّة والمعنويَّة بين الجمل، أو مجموعة من الجمل مع مجموعة أخرىٰ، أو بين وحدات النَّص وفقراته، والربط بين فقرات النَّص وجمله ربطًا دلاليًّا، وإظهار الخاصيَّة التناسبيَّة بين وحدات النَّص التي سوغت التسلسل الفكريِّ والمعنويِّ بين الفقرات.

الكلمات المفتاحيَّة: السياق الجزئيّ- وحدات النَّص- الترابط الدلاليّ- علاقات الجمل- التناسب.

***

(١) أستاذ البلاغة والنَّقد المساعد بجامعة الأمير سطام بن عبدالعزيز.

البريد الإلكتروني: aaa-ssff@hotmail.com

The Verbal and Comprehensive Links Between Sentences (A Proportional Study of the Relationship Between Text Structures)

Dr. Faisal Muhammad Hasan Al-Aseeri

Abstract: The research sought to record themes of the exact relationships between sentences within a text, and the nature of this connection and its effect in directing meaning and strength of connection, which will uncover new relationships with dimensions and inferences which enrich the the texts. Thus the research subject deals with different levels of speech starting with the miraculous way of the Quraan, then passing through the noble ahadeeth, and finally finishing off with poetry and eloquent prose.

These relationships within a text are many and interconnected. They are not confined to what is between sentences from pausing and stopping, rather they deal with all the connection levels between sentences, which occur in: highlighting a few verbal and comprehensive links between sentences, or a few sentences with another group, or between the text units and paragraphs, or linking between text paragraphs and sentences and emphasizing the proportional characteristic between text structures, which ease intellectual flow between the paragraphs.

Key words: partial context – text units – connectedness – sentence relationships – proportion.

❊ ❊ ❊

المقدمة

الحمدُ للهِ ربِ العالمين، والصلاةُ والسلامُ علىٰ سيد المرسلين، وعلىٰ آله وصحبه أجمعين. أمَّا بعد:

إنَّ دراسة العلاقات بين الجمل وسبل الربط بينها يحتاج إلىٰ طول تأمل وروية، ومعرفة بأسرار الأساليب وطرق نظمها، فمنذ مراحل التعلم الأولىٰ اشتدت الرغبة في دراسة هذه الروابط، ومعرفة أسرارها، وزادت الرغبة في تناول هذا الموضوع عندما تخصصت أكثر في مرحلة الماجستير والدكتوراه في البلاغة ومناهج النقد القديمة والحديثة، التي أتاحت لي النظر في كثير من كتب البلاغة والنقد، والتي تنوعت فيها طرق دراسة العلاقات بين الجمل، وأدوات الربط بينها، وطرق الجمع بينها في نظم واحد.

وبعد تتبعٍ لمواطن الربط بين الجمل عقدت العزم علىٰ تقديمِ دراسةٍ تتلمسُ العلاقات اللفظيَّة والمعنويَّة داخل النَّص، هذه العلاقات منها ما يكون في محيط النَّص، ومنها ما يكون خارجه، وهي كثيرة ومتشعبة لا تقتصر علىٰ ما بين الجمل من الوصل والفصل.

أهميةُ البحثِ:

تكمن أهمية هذا النوع من الدراسةِ التحليليَّةِ في:

- إبراز جملة من الروابط اللفظيَّة والمعنويَّة بين الجمل، أو مجموعة من الجمل مع مجموعة أخرىٰ، أو بين وحدات النَّص وفقراته.
- الربط بين فقرات النَّص وجمله؛ ربطًا دلاليًّا.
- إظهار الخاصيَّة التناسبيَّة بين وحدات النَّص التي سوغت التسلسل الفكريِّ والمعنويِّ بين الفقرات.

هدفُ البحث:

سعىٰ البحث إلىٰ رصد أنماط من العلاقات الدقيقة بين الجمل داخل النَّص، وطبيعة هذا الاتصال وأثره في توجيه المعاني وقوة اتصالها؛ مَّما سيكشف عن علائق جديدة ذات أبعاد ودلالات تثري النُّصوص، إذ أكثر الدراسات التي تأملتها كانت تتناول هذه الروابط داخل النَّص دون النظر لمحيطه الخارجيّ.

حدودُ البحثِ:

تدور مادة البحث في مختلف طبقات الكلام بداية بالأسلوب القرآنيِّ المعجز، ومرورًا بالحديث النبويِّ، وانتهاء بطبقات الكلام البليغ من شعر عربيٍّ وفصيح الكلام، هذا التنوع يكشف كثيرًا من أسرار التراكيب البليغة لكلِّ أسلوب، ويظهر شيئًا من سر الإعجاز وأسرار الكلام البديع.

منهجُ البحثِ:

استخدم البحث المنهج الاستقرائيَّ في تتبعه لآراء النُّقاد والبلاغيين في حديثهم عن روابط الجمل، واستخدم المنهج التحليليَّ عند تناوله للشواهد التي تضمنتها الدراسة. كما حرص البحث علىٰ إيراد الشواهد لكلِّ علاقة تناولتها بالدراسة، حتىٰ تقدم الدراسة نموذجًا للتنوع الدلاليِّ للعلاقات بين الجمل، مع تنوع الأجناس الأدبيَّة.

هذا الاختلاف في الشاهد كان بعد تتبع نماذج الربط وظواهره بين الجمل فيما تيسر لي الاطلاع عليه من مصادر ومراجع، ولم أستقص الظاهرة في مظانِ اللغة كلِّها، ذلك ما لا أستطيعه، وإن رغبت في تحقيقه.

خطةُ البحثِ:

تضمنَ البحثُ مقدمة، وتمهيد، ومبحثين: تحدثت في المبحث الأول عن الروابط اللفظيَّة، وفي المبحث الثاني: تحدث البحث عن الروابط المعنويَّة بين الجمل، ثم الخاتمة.

التمهيدُ

تهتمُ الدراسات الدلاليَّةُ والمقاصديَّةُ والبلاغيَّةُ بعلاقات الجمل فيما بينها، وسبب تآلفها، وماهية الجمع بينها، فالنَّص: عبارةٌ عن ظاهرة لغويَّةٍ، يزيد فيها المعنىٰ علىٰ اللفظ، تجمع بين الجملة والكلام والقول والتبليغ والخطاب والنَّظم، أي مستوىٰ التركيب، ومستوىٰ الدلالة والخطاب الذي يحتاج إلىٰ متكلم وسامع ورسالة ومقامٍ خاصٍ بهذا الخطاب،(١) وتمام الدراسة التحليليَّة معرفة الروابط والعلاقات التي كونت نصًا تامًا، أو دراسة العلاقات التي تكونت بين جملة وجملة، وفقرة وفقرة، أو مقطوعة وأخرىٰ، أو وحدات النَّص كاملاً، أو وحدات الكتاب مع بعضها، أو غيرها من تداعيات الربط في الدراسة التحليليَّةِ اللفظيَّةِ والمعنويَّةِ.

ولا يخفىٰ علىٰ القارئ الكريم تشعب مباحث الدراسة، وصعوبة الإلمام بجميع جوانبها اللفظيَّةِ والمعنويَّةِ؛ ذلك لعلاقتها الوثيقة بمباحث متفرعة ومرتبطة بالمقاصد، وأساليب المقايسة والمزاوجة بين النُّصوص.

هذا النوع من الدارسة دقيق المسلك، له مكانة رفيعة في المباحث البلاغيَّةِ، يحتاج إلىٰ تمعنٍ ورويةٍ، ونظرٍ في مكنونات الجمل ومساقات النَّص، يقول عبد القاهر الجرجانيُّ: «اعلم أنَّ العلم بما ينبغي أن يصنع في الجمل من عطف بعضها علىٰ بعض، أو ترك العطف فيها، والمجيء بها منثورة تستأنف واحدة منها بعد أخرىٰ من أسرار البلاغة، ومَّما لا يتأتىٰ لتمام الصواب فيه إلَّا الأعراب الخلص، والأقوام الذين طبعوا علىٰ البلاغة، وأوتوا فنًّا من المعرفة في ذوق الكلام، هم بها أفراد، وقد بلغ الأمر أنَّهم جعلوه حدًّا للبلاغة، فقد جاء عن بعضهم أنَّهُ سُئِل عنها، فقال: معرفة الفصل من الوصل، ذلك لغموضه، ودقة مسلكه، وأنَّهُ لا يكمل لإحراز الفضيلة فيه أحد

(١) مفهوم النَّص وقراءته في الفكر العربيِّ المعاصر، محمد باديس (٢٢).

إلَّا كمل لسائر معاني البلاغة»[1].

وقد أفرد عبد القاهر الجرجانيُّ بابًا بعنوان: (القول في الفصل والوصل)، فكان بابًا نهل منه كثير من البلاغيين، إلَّا أنَّ مجمل الجهود البلاغيَّة بعد عبد القاهر حصرت علاقات الجمل في الفصل والوصل[2]، وقصرت الفصل على ترك العطف بالواو في مواضع عدَّة[3]، هي:

١- أن يكونَ بين الجملتين اتحادٌ تامٌ وامتزاجٌ معنويٌّ، ويسمى: (كمالُ الاتصالِ).

٢- أن يكون بين الجملتين تباينٌ تامٌ، فيترك العطف دون إيهام خلاف المراد، ويسمى (كمال الانقطاع).

٣- أن يكون بين الجملتين رابطةٌ قويةٌ، ويسمى: (شبهُ كمالِ الاتصالِ).

٤- أن يكون بين الجملة الأولى والثانية جملةٌ أخرى ثالثة متوسطة حائلة بينهما، لو عطفت الثالثة على الأولى - المناسبة لها - لتوهم أنَّها معطوفة على المتوسطة فيترك العطف، ويسمى (شبهُ كمالِ الانقطاعِ).

٥- أن يكون بين الجملتين تناسبٌ وارتباطٌ، ويمنع من عطفهما مانع، وهو عدم قصد اشتراكهما في الحكم، ويسمى: (التوسطُ بين الكمالين)[4].

ثم فُصِل القول في كلِّ موضع تفصيلًا بديعًا اختص بالمعاني وترادفها بين الجمل، ورعاية الروابط التناسبيَّة بين الجمل التي ليس لها محلٌّ من الإعراب، وأهمل الروابط المعنويَّة بين

(١) دلائل الإعجاز، الجرجانيّ (١٧٠).

(٢) انظر: مفتاح العلوم، السكاكيّ (٢٤٩)، والإيضاح، القزوينيّ (١/ ٢٥١)، والطراز، العلويّ (٣/ ١٦٩)، ونهاية الأرب في فنون الأدب، أحمد عبدالوهاب (٧/ ٧١).

(٣) انظر: جواهر البلاغة، الهاشميّ (١٨٢).

(٤) انظر: الصناعتين، العسكريّ (١/ ١٣٨)، ومفتاح العلوم، السكاكيّ (٢٤٩)، والإيضاح، القزوينيّ (٣/ ٩٧)، والطراز، العلويّ، ٣/ ١٦٩).

الجمل التي لها محلٌّ من الإعراب، والروابط بين المفردات، وبين جملة وجملة، والفصل بغير هذه المواضع التي ذكرت، والاستطراد أو تلقي المخاطب بغير ما يترقب، وغيرها ممَّا سأبينه في طيات هذه الدراسة.

كما حصرت مواضع الوصل في:

- اتحاد الجملتين خبراً وإنشاءً، وبينهما مناسبة معنويَّة، ولا مصوغ للفصل بينهما.
- دفع توهم غير المراد عند اختلاف الجملتين في الخبر والإنشاء، والفصل يوهم خلاف المقصود.
- إذا كان للجملة الأولىٰ محلٌّ من الإعراب، وقصد تشريك الجملة الثانية لها في الإعراب حيث لا مانع من حدوثه[1].

ولاشك أنَّ حصر بلاغة الوصل في العطف بالواو، أو ترك العطف بالواو ضيق الأفق الواسع لبلاغة النَّص، وطرق نظم الجمل ورصف العبارات، ذلك أنَّ بلاغة النَّص وسبل نظمه، وعقد لآلئه أوسع ممَّا ذهب إليه؛ لأنَّ روابط الجمل وعلاقاتها شاهدة علىٰ التنوع البديع المبثوث في كلام العرب، وهي ذات ملح بلاغيَّة جمَّة، تساهم في أداء المعنىٰ ومعنىٰ المعنىٰ[2]، الذي يلمح من نظم النَّص ونسقه.

فالروابط بين الجمل والعبارات متشعبة وذات دلالات متنوعة، فتكون بالواو تارة، وتكون بالفاء وثم وحتىٰ وأو وأم ولا وبل ولكن، فتدلُّ دلالة مباشرة ودلالة ضمنيَّة تستنتج من سياق الكلام ومقامه، إذ المعنىٰ الأول هو ما يفيده الحرف من تشريك أو ترتيب أو تراخي، والمعنىٰ الثاني ما يدلُّ عليه سياق الجمل، وحسن نظم الجملة واختيار حرف العطف المؤدي لدلالة النَّص، قال تعالىٰ: ﴿ قَالَ إِنِّيٓ أُشۡهِدُ ٱللَّهَ وَٱشۡهَدُوٓاْ أَنِّي بَرِيٓءٞ مِّمَّا تُشۡرِكُونَ ﴾ (هود:٥٤).

---

(١) انظر: جواهر البلاغة، الهاشميّ (١٨٨).

(٢) انظر: دلائل الإعجاز، الجرجانيّ (١٦٨)، وعلوم البلاغة، المراغيّ (١٦٧).

فالواو في قوله: ﴿وَٱشۡهَدُوٓاْ﴾ لم تفد الاشتراك في الحكم، أو الإخبار ببراءتهم ممَّا يشركون، بل أفادت التحاشي عن مساواة شهادتهم بشهادة الله ﷻ، والشهادة أمام الناس أنَّي بريءٌ من شرككم[1]، قال الزمخشريُّ: «قلت: لأنَّ إشهاد الله على البراءة من الشرك إشهاد صحيح ثابت في معنى تثبيت التوحيد وشدَّة معاقده، أمَّا إشهادهم فما هو إلَّا تهاون بدينهم، ودلالة على قلة المبالاة بهم فحسب، فعدل به عن لفظ الأول لاختلاف ما بينهما، وجيء به على لفظ الأمر بالشهادة، كما يقول الرجل لمن يبس الثرى بينك وبينه: اشهد على أنَّي لا أحبك تهكمًا به، واستهانة بحاله ممَّا تشركون من دونه من إشراككم آلهة من دونه، أو ممَّا تشركونه من آلهة من دونه، أي: أنتم تجعلونها شركاء له، ولم يجعلها هو شركاء، ولم ينزل بذلك سلطانًا فيكيدوني جميعًا أنتم وآلهتكم، فإنَّي لا أبالي بكم وبكيدكم، فكيف تضرني آلهتكم، وما هي إلَّا جماد لا تضر ولا تنفع»[2].

هذه المعاني والمواضع التي تقتضيها الواو، تتطلبها الفاء وثم وأو وحتى وأم وغيرها من حروف العطف، أو أدوات الربط الأخرى، ممَّا لا يتسع المقام لبسط القول فيها[3].

مواضع الربط بين جمل النَّص، هي:

- الروابط بين الجمل[4].

- في أول الفقرة لربطها بسابقها أو للاستئناف. قال تعالى: ﴿فَلَمَّآ أَحَسَّ عِيسَىٰ مِنۡهُمُ ٱلۡكُفۡرَ قَالَ مَنۡ أَنصَارِيٓ إِلَى ٱللَّهِۖ قَالَ ٱلۡحَوَارِيُّونَ نَحۡنُ أَنصَارُ ٱللَّهِ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَٱشۡهَدۡ بِأَنَّا مُسۡلِمُونَ﴾ ثم قال تعالى: ﴿إِذۡ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَىٰٓ إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ وَمُطَهِّرُكَ مِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَجَاعِلُ

(١) انظر: المصدر السابق (١٧٠).

(٢) الكشاف، الزمخشريّ (٢/ ٤٣).

(٣) انظر: المثل السائر، ابن الأثير (٢/ ١٨٦-١٨٩).

(٤) الصناعتين، العسكريّ (٤٣٨)، والإيضاح، القزوينيّ (٣/ ١٢٦)، والطراز، العلويّ (٣/ ١٧١)، وقضية الفصل والوصل بين المفردات عند البلاغيين، محمد الصامل (٢٥).

ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوكَ فَوۡقَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِلَىٰ يَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِۖ ثُمَّ إِلَيَّ مَرۡجِعُكُمۡ فَأَحۡكُمُ بَيۡنَكُمۡ فِيمَا كُنتُمۡ فِيهِ تَخۡتَلِفُونَ﴾ (آل عمران: ٥٢-٥٥).

- آخر النص لربطه بما قبله وخاتمة له[1]: ﴿ذَٰلِكَ نَتۡلُوهُ عَلَيۡكَ مِنَ ٱلۡأٓيَٰتِ وَٱلذِّكۡرِ ٱلۡحَكِيمِ ۝٥٨ إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَۖ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٖ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (آل عمران: ٥٨ - ٥٩).

فختم العرض الأول بخاتمة: ﴿ذَٰلِكَ نَتۡلُوهُ عَلَيۡكَ مِنَ ٱلۡأٓيَٰتِ﴾، أي: هذا الذي ذكرته لك من الخبر عن عيسىٰ ومريم والحواريين من آيات القرآن والذكر الحكمة التي لا يأتيه الباطل[2]، ثم انتقل إلىٰ تأكيد حقيقة عيسىٰ بضرب المثل، إذ إنَّ الحالة الغريبة من وجود طفل من أم بلا أب كشأن آدم خلق من غير أم أو أب، فكانت جملة: ﴿ذَٰلِكَ نَتۡلُوهُ﴾ ممهدة لما بعدها في قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ﴾.

***

المبحثُ الأولُ
الروابطُ اللفظيَّةُ

ممَّا تعنىٰ به الدراسة التحليليَّةُ: علاقات الجمل فيما بينها، وسبب تآلفها، وماهية الجمع بينها، فالنَّص مكون من ألفاظ وجمل وفقر، وتمام العمل التحليليِّ بمعرفة ما بين الجمل من علاقات تظهر سرَّ نظمها حتىٰ كوَّنت نصًا تامًا،[3] وهي إمَّا علاقات معنويَّة ولفظيَّة علىٰ حدٍّ سواء مع العناية بماهية الجملة ونوعها، أو ما يقتصر علىٰ المعنىٰ في بيان سرِّ الأسلوب في الجمع بين هذه الجمل.

(١) وهو ما درسته في البحث الآخر الذي تناول الروابط داخل محيط النَّص وخارجه.

(٢) انظر: معالم التنزيل في تفسير القرآن، البغويّ (٢/ ٤٧).

(٣) انظر: علم الأسلوب مبادئه وإجراءاته، صلاح فضل (٢١٣).

والحديث عن علاقات الجمل ورصفها ونظمها هو حديث عمَّا بين الجمل من علاقات ومناسبات، ونوع تلك العلاقة ودرجتها، وأثرها علىٰ نظم النَّص، والربط بين أواصله وجمله، فالناظم للنَّص يجتهد في اختيار الجمل والأساليب ثم يؤلف بينها ويحسن نظمها؛ رغبة في أداء المعنىٰ؛ وبيانًا لما يريد الإفصاح عنه بنظم بديع، وأداء أكمل، ذلك أنَّ المزية للنَّص في حسن رصف جمله وألفاظه أيًّا كانت هذه الجمل والألفاظ، إذ هي تابعة للأغراض والمعاني التي ينشأ الكلام من أجلها، ثم موقعها واستعمالاتها، فمن خصائص الجمل: أنَّها تأتي مؤدية للمعنىٰ الذي سيق الكلام من أجله، مشتملة علىٰ عناصر وقواعد وضعها علماء العربية؛ لتؤدي المؤدىٰ الدلاليِّ والشكليِّ معًا، وتكون متوافقة مع سياق النَّص ومقامه، والظروف المحيطة به، أي: مطابقة الكلام لمقتضىٰ الحال مع بلاغته[1]، فالأصل في الكلام أن يوافق حاله، فإن اقتضىٰ الحال التعريف عرَّف، أو التنكير نكر، والإظهار أظهر، والإضمار أضمر؛ ذلك أنَّ الناظر في الجمل وعلاقاتها في نص واحد لا ينظر إلىٰ الجملة مفردة ومجردة، بل ينظر إلىٰ نسيج تام مؤلف من مفردات وجمل كونت فقرًا ثم نصًا، هذا النسيج يقتضي البحث عن الروابط اللفظيَّةِ والدلاليَّةِ والمعنويَّةِ بين الجمل والفقرات، مع عدم إهمال العوامل المحيطة بالنَّص والمؤثرة علىٰ الجمل.

هذه العلاقات تدرس في إطار النَّص، وفي حدود الجمل وعلاقاتها مع بعضها، وكيفية مزج المؤلف بين جمل النَّص والربط بين فقرها برابط تسلسليٍّ معنويٍّ أو لفظيٍّ، ولأهمية هذا البناء النَّصيِّ وما بين أجزائه من روابط لفظيَّةٍ ومعنويَّةٍ، أهتم العلماء بتلك الروابط، وزخرت كتبهم بالحديث عنها[2].

(١) انظر: الخصائص، ابن جني (٣/ ١٩١)، واللمع في العربيَّة، ابن جني (٢٦).

(٢) انظر: نظرية السياق بين القدماء والمحدثين، دراسة لغويَّة نحويَّة دلاليَّة، عبدالمنعم خليل (٢٢٠)، ودلالة السياق، ردة الله الطلحيّ (٣٦٥).

في هذه الدراسات النَّصيَّةِ لا ينظرُ إلىٰ الجملة من خلال الموضع الذي جاءت من أجله، بل ينظرُ إلىٰ وظيفة كلِّ جملة وخصائصها وثقلها وأثرها في غيرها، وأثر وجودها وفاعليتها، وما يمكن أن تؤديه بوجودها عاطفة أو مستأنفة، ثم تعاملها مع النفس البشريَّةِ في عواطفها وأخيلتها وغرائزها.

وقد أجملت الروابطُ اللفظيَّةُ في عدة عناصر:

١- الوصلُ:

وهو نوع من علاقات الجمل، أولاه علماء البلاغة جُلَّ اهتمامهم، واختلفت جهودهم في إثراء هذه القضية، ممَّا خلق تنوعًا في الطرح، وإثراءً للمسألة، حتىٰ لا يكاد يخلو كتاب بلاغيٌّ من فصل خاص تحدث عن الفصل والوصل، هذه الإشارات تتلخص في:

أ- قصر قضية الفصل والوصل علىٰ العطف بين الجمل بالواو، والفصل ترك العطف بها مع لباقة الفهم، ودقة الإدراك، والواو تدلُّ علىٰ الاشتراك في الحكم والتغاير، لذا دقَّ مسلكها، وخفيت أسرارها، أمَّا غيرها كالفاء وثم مثلًا فدلالتها واضحة، ولا تحتاج إلىٰ طول روية من أجل ذلك سهل إدراك الغرض من الإتيان بها، إلَّا أنَّ ذلك لا يسوغ عدم الحديث عنها وبيان أسرارها البلاغيَّة[1].

ب- أنَّ العطف بين الجمل دقيق المسلك، يقول عبد القاهر الجرجانيُّ: «اعلم أنَّا قد حصلنا من ذلك علىٰ أنَّ الجمل علىٰ ثلاثة أضرب:

ج- جملة حالها مع التي قبلها حال الصفة مع الموصوف، والتأكيد مع المؤكد، فلا يكون فيها العطف البتة لشبه العطف فيها لو عطفت بعطف الشيء علىٰ نفسه، وجملة حالها مع التي

(١) انظر: الصناعتين، العسكريّ (١/ ١٣٨)، مفتاح العلوم، السكاكيّ (٢٤٩)، والإيضاح، القزوينيّ (٣/ ٩٧)، والطراز، العلويّ، (٣/ ١٦٩).

قبلها حال الاسم يكون غير الذي قبله، إلَّا أنَّه يشاركه في الحكم، ويدخل معه في المعنىٰ، فحقها العطف، وجملة ليست في شيء من الحالين، بل سبيلها مع التي قبلها سبيل الاسم مع الاسم لا يكون منه في شيء، وحق هذا ترك العطف البتة، فترك العطف يكون إمَّا للاتصال إلىٰ الغاية، أو الانفصال إلىٰ الغاية، والعطف لما هو واسطة بين الأمرين، وكان له حال بين حالين فاعرفه»[1].

د- إهمال الحديث عن الجمل التي لها محلٌّ من الإعراب، والفصل والوصل بين المفردات، فهي واضحة الدلالة لا تحتاج إلىٰ طول نظر وروية[2].

وقد قدمت في التمهيد شيئًا من الروابط بين الجمل لا تخلو من ملح دلاليَّة وبلاغيَّة يقتضيها نظم النَّص؛ ذلك أنَّ التآلف المطلوب بين المفردات وبين الجمل سواء أوصلت أم اقترنت بدون عطف، له مكانته البلاغيَّة والدلاليَّة، فكما لا يجوز أن تقول:

هو يكتب الشعر ويأكل السمك، فإنَّهُ يمتنع أيضًا قولك: هو يكتب الشعر يأكل السمك بدون واو، ويمتنع الجمع بين مرارة الفراق وكرم الممدوح بلا عطف[3].

أمَّا الفصل فترك العطف ويكون لأغراض عدَّة كالتأكيد، أو أن تكون الجملة الثانية بدلًا من الجملة الأولىٰ، أو عطف بيان للأولىٰ، أو شبه كمال اتصال أو كمال انقطاع، وغيرها من الأدوات والأغراض. قال تعالىٰ: ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلۡهَوَىٰٓ ۝٣ إِنۡ هُوَ إِلَّا وَحۡيٞ يُوحَىٰ ﴾ (النجم:٣-٤)، فقوله: ﴿ إِنۡ هُوَ إِلَّا وَحۡيٞ يُوحَىٰ ﴾ بيان لقوله سبحانه: ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلۡهَوَىٰٓ ﴾، ففصل بين الجملتين لأنَّ الثانية مبينة لمضمون الأولىٰ. قال تعالىٰ: ﴿ الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ

(١) دلائل الإعجاز، الجرجانيّ (٢٤٣).

(٢) انظر: علم المعاني، بسيوني عبدالفتاح (٢/ ١٨٢)، وقضية الفصل والوصل بين المفردات، محمد الصامل (٢٠).

(٣) انظر: المصدر السابق.

هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة: ١-٢).

فحوت الآيات أربع جمل، كلَّ جملة مؤكدة للتي قبلها، فقوله: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ﴾ مؤكدة لقوله: ﴿الٓمٓ﴾ في المعنىٰ، وإشارة إلىٰ أنَّ القرآن يتكون من هذه الأحرف التي تنطقون بها. وقوله سبحانه: ﴿لَا رَيْبَ﴾ تأكيدًا لـ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ﴾؛ لأنَّ معنىٰ ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ﴾؛ أي: الكتاب في علو الشأن وبعد المنزلة والسمو والرفعة إذا كان كذلك، فلا ينبغي أن يكون فيه أيُّ نوع من الريب، وقوله سبحانه: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾، تأكيدًا: لـ﴿لَا رَيْبَ﴾، لأنَّ الغرض الأسمىٰ من الكتب السماويَّةِ أن تكون هادية[1]، هذا الترتيب البديع جاء بدون رابط لفظيٍّ، إنَّما كان الرابط بينها معنويٌّ أكدَّ جمال النظم وحسن السبك بين الجمل.

ولا شك أنَّ الربط بين الجمل والفصل كذلك يخضع لقانون العلاقات العامة بين الجمل التي يبرهن عليه مساق النَّص ونظمه، فإنَّ كثيرًا من المواطن التي سأذكرها في الصفحات القادمة خاضعة لمقتضىٰ الربط أو الفصل بين الجمل، إلَّا أنَّ الغرض الذي جاء به لهذه العلاقات يحتم إفراده في مواطن خاصة حتىٰ يتضح معناه، ويظهر كنهه الدلاليِّ، والتي ذكرها علماء البلاغة في طيات كتبهم تحت أغراض متعددة، إلَّا أنَّ قضية البحث تقتضي تسليط الضوء عليه كرابط من روابط الجمل.

٢- حروفُ المعاني:

والمتمثلة في حروف العطف والجر، وأدوات النصب والجزم والاستفهام...[2]، وهي كثيرة

---

(١) انظر: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ابن عطية الأندلسيّ (١/ ٦٤).

(٢) منها أيضًا: أدوات الاستدراك والإضراب والحصر: لكن - لا - ولكنَّ - وبل - وإنَّما - وأمَّا - وإمَّا، وأدوات النفي: ما - لم - لا - لن - ليس. انظر: أوضح المسالك إلىٰ ألفية ابن مالك، ابن هشام (١/ ٢٤٢)، وفن التحرير العربيِّ، الشطيّ (٨).

ومتنوعة وذات دلالة بلاغيَّةٍ... قال تعالىٰ: ﴿ لَن تَنَالُواْ ٱلۡبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُواْ مِمَّا تُحِبُّونَۚ وَمَا تُنفِقُواْ مِن شَيۡءٖ فَإِنَّ ٱللَّهَ بِهِۦ عَلِيمٞ ﴾ (آل عمران: ٩٢).

حيث جاءت الآية سياقًا لما قبلها من الحديث عن حال الكفار، وأنَّ أحدهم لو أنفق ما في الأرض جميعًا لافتدىٰ به من عذاب يومئذٍ، فكانت جملة ﴿ لَن تَنَالُواْ ﴾ لتربط بين الموقفين، موقف الكفار يوم القيامة، وموقف المؤمن في ذلك اليوم، وتنبيهه إلىٰ أمر من الأهمية بمكان: وهو البذل في دار الامتحان والعمل، وقال تعالىٰ في سورة النور: ﴿ فِي بُيُوتٍ أَذِنَ ٱللَّهُ أَن تُرۡفَعَ وَيُذۡكَرَ فِيهَا ٱسۡمُهُۥ يُسَبِّحُ لَهُۥ فِيهَا بِٱلۡغُدُوِّ وَٱلۡأٓصَالِ ﴾ (النور:٣٦)، فربط الجملة بحرف الجر ﴿ فِي ﴾ في قوله: ﴿ فِي بُيُوتٍ ﴾ بما قبلها من الآيات: ﴿ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشۡكَوٰةٖ فِيهَا مِصۡبَاحٌۖ ﴾ (النور:٣٥)، أي: كمشكاة في بعض بيوت الله وهي المساجد، كأنَّهُ قيل: «مثل نوره كما يرىٰ في المسجد نور المشكاة التي من صفاتها كيت وكيت، أو بما بعده وهو يسبح، أي: يسبح له رجال في بيوت، وفيها تكرير، كقولك: زيد في الدار جالس فيها أو بمحذوف، أي: سبحوا في بيوت، والأذن: الأمر، ورفعها: بناؤها، كقوله: بناها، رفع سمكها فسواها. قال ابن عباس ﷺ هي المساجد، وأمر الله أن تبنىٰ»[1].

٣- الضمائر بأنواعها:

المتكلم والغائب والمخاطب، والضمائر المتصلة والمنفصلة. قال تعلىٰ في سورة الكهف: ﴿ نَّحۡنُ نَقُصُّ عَلَيۡكَ نَبَأَهُم بِٱلۡحَقِّۚ إِنَّهُمۡ فِتۡيَةٌ ءَامَنُواْ بِرَبِّهِمۡ وَزِدۡنَٰهُمۡ هُدٗى ﴾ (الكهف:١٣).

فقوله تعالىٰ: نحن نقص عليك نبأهم، ربط بليغ لما تقدم من الآيات، وجاء الربط عن طريق ضمير المتكلم ﴿ نَّحۡنُ ﴾، الدال علىٰ العظمة والقدرة والدراية، وأفاد الربط هنا: بيان الاختلاف الذي وقع في أمر الفتية، فعقب بالخبر عن أنَّهُ ﷻ يعلم من أمرهم بِالْحَقِّ الذي وقع،

(١) الكشاف، الزمخشريّ (٣/ ٢٤٢).

وفي مجموع هذه الآيات جواب قريش عن سؤالهم الذي أمرتهم به بنو إسرائيل[1].

٤- ظرف الزمان والمكان:

كقبل وبعد وعند والآن وحينما وحيثما وثمة وهنالك...[2]، قال تعالىٰ: ﴿ هُنَالِكَ تَبْلُواْ كُلُّ نَفْسٍ مَّآ أَسْلَفَتْ ۚ وَرُدُّوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ مَوْلَىٰهُمُ ٱلْحَقِّ ۖ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُواْ يَفْتَرُونَ ﴾ (يونس:٣٠). فربطت كلمة ﴿ هُنَالِكَ ﴾ في الآية بين ما سبقها من آيات وذكر لأحوال الناس في عباداتهم، وحالهم يوم المحشر حيث يتجادلون هم وشركاؤهم من دون الله، وتخلي شركائهم عنهم، فقال تعالىٰ: ﴿ هُنَالِكَ تَبْلُواْ كُلُّ نَفْسٍ ﴾، كالخاتمة المبينة والمؤكدة لجزائهم، فهي خاتمة لجدالهم ومبينة لمصيرهم، «ففي ذلك المكان، أوفي ذلك الوقت، تختبر كلُّ نفس وتذوق ما أسلفت من العمل، فتعرف كيف هو قبيح أم حسن، أم نافع أم ضار، أمقبول أم مردود، قال الزجاج: تعلم كلُّ نفس ما قدمت...»[3].

وفي الآية استعارة اسم المكان هنالك للزمان، أي: في ذلك الوقت تبلو كل نفس ما أسلفت، وإن كنت أرىٰ أنَّ اللفظ (هنالك) جمع بين الزمان والمكان، فالزمان في ذلك الوقت بعد تخاصم الشركاء واختلافهم مع شركائهم، والمكان في أرض المحشر. والله أعلم.

٥- أسماء الإشارة:

هذا وهؤلاء وهذان وهاتان[4] قال تعالىٰ: ﴿ تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ ۖ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ ۖ

---

(١) انظر: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ابن عطية الأندلسيّ (٣/ ٥٠٠)، وزاد المسير في علم التفسير، ابن الجوزيّ (١/ ١٧).

(٢) انظر: فن التحرير العربي، الشطيّ (٨).

(٣) تفسير النسفيّ (٢/ ١٩).

(٤) كما أنَّ هناك ألفاظ تستعمل للربط كـ(لابد، بسبب، بفضل، نظرًا، حيث، من حيث، ورغم - وبرغم - وأنَّ وغيرها من الروابط التي تأتي لغرض يفيد المعنىٰ، ويربط بين الجمل والفقرات،=

وَلَا تُسْـَٔلُونَ عَمَّا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ﴾ (البقرة:١٤١).

﴿ تِلْكَ ﴾ إشارة إلىٰ الأمة المذكورة قبل الآية من أمة إبراهيم ويعقوب وبنيهم من الموحدين، وسبب الإشارة للربط بين الآيات ربطًا معنويًّا ولفظيًّا، فتكررت الآية مرتين، الأولىٰ: في ذكر قصة إبراهيم ويعقوب. والثانية: في ذكر قصة اليهود والنصارىٰ، كما اختارت الآية لفظ ﴿ تِلْكَ ﴾ الدال علىٰ الإشارة والتنبيه علىٰ مضيهم وفنائهم، وتبدل أحوالهم بعد ذلك، فإذا كان أولئك لا ينفعهم إلَّا ما اكتسبوا فأنتم أيضًا لا ينفعكم إلَّا ما اكتسبتم، و﴿ تِلْكَ ﴾ الأولىٰ المراد بها الأنبياء عليهم السلام، والثانية: اليهود والنصارىٰ[1].

فكانت الآية خاتمة وتنبيه إلىٰ عدم الاشتغال بما كانت عليه الأمم السابقة من الدين، فإنَّ أديانهم لا تنفع، ولا يُسأل المتأخر عن المتقدم، ولا المحسن عن المسيء، وكلٌّ بعمله يحاسب[2].

٦- الالتفاتُ:

وهو من الأساليب التعبيريَّة التي تعتمد علىٰ الانتقال من أسلوب إلىٰ آخر، أو الانصراف عن أسلوب إلىٰ غيره، إذ يبنىٰ الكلام علىٰ نسقٍ لغويٍّ غير مألوف، كأن يكون الحديث بضمير الغائب فينتقل إلىٰ ضمير المتكلم أو المخاطب[3].

=وما هذه الروابط إلَّا جزء من أساليب الربط بين الجمل، كما يأتي الربط بين الجمل والعبارات دون رابط لفظيّ، بل برابط معنويٍّ، هذه الروابط تخضع لسلطة النَّص وبلاغة النظم، وهي روابط جزئية، وروابط عامة. انظر: زاد المسير في علم التفسير، ابن الجوزيّ (١/ ١٧)، وقد جمعت في كتاب: فن التحرير العربيّ، الشطيّ (٨).

(١) انظر: زاد المسير، ابن الجوزيّ (١/ ١٣٦).

(٢) انظر: غرائب القرآن ورغائب الفرقان، النيسابوريّ (١/ ٤١٦).

(٣) انظر: تحرير التحبير، ابن أبي الأصبع العدوانيّ (١٢٣).

والالتفاتُ ظاهرةٌ أسلوبيَّةٌ تعتمد علىٰ انتهاك النسق اللغويِّ المعروف وتجاوزه؛ معتمدًا علىٰ انزياح الكلام عن النسق المتعارف عليه؛ لفائدة اقتضاها سياق الكلام، تلك الفائدة لا تحدُّ بحدٍّ، ولا تضبط بضابط[1].

وهو من الأساليب البلاغيَّةِ البديعة التي تحتاج إلىٰ تأمل وتمعن في استنتاج مكوناته وفوائده، يقول ابن الأثير: «هو خلاصة علم البيان التي حولها يدندن، وإليها تستند البلاغة»[2]. وأنواعه كثيرة منها: الالتفات بين الأفعال وبين الخبر والإنشاء في التعبير، وفي الضمائر وغيرها من الفنون التي عدَّها ابن الأثير من الالتفات[3]، وهي نظم العلاقة بين جمل النَّص، ذلك أنَّ الأسلوب المنتقل إليه لا يخلو من إشارة إلىٰ الأسلوب المنتقل منه عن طريق الضمير، أو نوع الجملة، كما لا يخلو من ملحةٍ بلاغيَّةٍ، وفائدة تزيد النَّصَ جمالًا وبلاغةً. قال تعالىٰ: ﴿ سُبۡحَٰنَ ٱلَّذِيٓ أَسۡرَىٰ بِعَبۡدِهِۦ لَيۡلٗا مِّنَ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِ إِلَى ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡأَقۡصَا ٱلَّذِي بَٰرَكۡنَا حَوۡلَهُۥ لِنُرِيَهُۥ مِنۡ ءَايَٰتِنَآۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ (الإسراء:١).

جمعت الآية بين الانتقال من الإفراد إلىٰ الجمع، ومن الجمع إلىٰ الإفراد، ومن ضمير الغيبة إلىٰ التكلم ثم إلىٰ ضمير الغيبة مرة أخرىٰ، وما بعد قوله تعالىٰ: ﴿ سُبۡحَٰنَ ٱلَّذِيٓ أَسۡرَىٰ بِعَبۡدِهِۦ ﴾ عائد عليه، ولو جاء الكلام علىٰ مساقه لكان: (سبحان الذي أسرىٰ بعبده ليلًا من المسجد الحرام إلىٰ المسجد الأقصىٰ الذي بارك **حوله ليريه** من آياته إنَّهُ هو السميع البصير)، «فخالف في الانتقال من صيغة إلىٰ صيغة اتساعًا، وتفننًا في أساليب الكلام، ذلك أنَّهُ لـمَّا بدأ الكلام بسبحان، أتبعه بقوله: الذي أسرىٰ، إذ لا يجوز أن يقال الذي أسرينا، فلمَّا جاء بلفظ

(١) انظر: المثل السائر، ابن الأثير (٢/ ١٣٧).

(٢) المصدر السابق (٢/ ١٣٥).

(٣) انظر: المصدر السابق (٢/ ١٣٦).

الواحد والله تعالىٰ أعظم، وهو أولىٰ بخطاب العظيم في نفسه الذي هو بلفظ الجمع، استدرك الأول بالثاني، فقال: ﴿ بَرَكْنَا ﴾ ثم قال: ﴿ لِنُرِيَهُۥ مِنْ ءَايَتِنَآ ﴾، فكان بذلك علىٰ نسق: ﴿ بَرَكْنَا ﴾، ثم قال: ﴿ إِنَّهُۥ هُوَ ﴾ عطفًا علىٰ أسرىٰ؛ لأنَّ السمع والبصر صفتان يشاركه فيها غيره، وتلك حال متوسطة، فخرج بها عن خطاب العظيم في نفسه إلىٰ خطاب غائب»[1].

قال امرؤ القيس:

تَطَاوَلَ لَيْلُكَ بالأثْمُدِ * ونَامَ الخَلِيُّ، وَلَمْ تَرْقُدِ

وَبَاتَ وَباتَتْ لَهُ لَيْلَةٌ * كَلَيْلَةِ ذِي العَائِرِ، الأرْمَدِ

وذلكَ مِن نَبَأٍ جاءني * وَخُبِّرْتُهُ عَنْ أبي الأسْوَدِ[2]

حيث جمع الشاعر بين ضمير المخاطب والغائب والمتكلم في الأبيات الثلاثة علىٰ الترتيب، وكلُّ ضمير يعود علىٰ سابقه.

وقالَ ﷺ لعمر بن الخطاب رضي الله عنه عندما أدركه وهو يحلف بأبيه: «إِنَّ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ يَنْهَاكُمْ أَنْ تَحْلِفُوا بِآبَائِكُمْ، فَمَنْ كَانَ حَالِفًا فَلْيَحْلِفْ بِاللهِ أَوْ لِيَصْمُتْ»[3]. فالتفت الحديث من الخطاب إلىٰ الغيبة لعموم اللفظ لأمة محمد ﷺ، مع أنَّ المخاطب واحد.

كما لا يخلو الحديث من لطيفة تدلُّ علىٰ نبل هذا النبيِّ الكريم، ذلك أنَّ الحالف عمر بن الخطاب رضي الله عنه، والنهي جاء بصيغة الجمع، وهو يخاطب عمر مباشرة، فنبَّه المخطئ بخطئه ونهاهُ عن فعله دون أن يشتد عليه في القول.

* * *

(١) المثل السائر، ابن الأثير (٢/ ١٣٥).

(٢) ديوان امرئ القيس (٨٧).

(٣) موطأ الإمام مالك، برقم (٢٢٢٣).

المبحثُ الثاني
الروابط المعنويَّة

١ - الفصل:

والفصل ترك العطف، ويكون لأغراض عدَّة كالتأكيد، أو أن تكون الجملة الثانية بدلًا من الجملة الأولىٰ، أو عطف بيان للأولىٰ، أو شبه كمال اتصال أو كمال انقطاع، وغيرها من الأدوات والأغراض. قال تعالىٰ: ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلۡهَوَىٰٓ ۝٣ إِنۡ هُوَ إِلَّا وَحۡيٞ يُوحَىٰ ﴾ (النجم:٣-٤)، فقوله: ﴿ إِنۡ هُوَ إِلَّا وَحۡيٞ يُوحَىٰ ﴾ بيان لقوله سبحانه: ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلۡهَوَىٰٓ ﴾، ففصل بين الجملتين لأنَّ الثانية مبينة لمضمون الأولىٰ. قال تعالىٰ: ﴿ الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ ﴾ (البقرة: ١-٢).

فحوت الآيات أربع جمل، كلَّ جملة مؤكدة للتي قبلها، فقوله: ﴿ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ ﴾ مؤكدة لقوله: ﴿ الٓمٓ ﴾ في المعنىٰ، وإشارة إلىٰ أنَّ القرآن يتكون من هذه الأحرف التي تنطقون بها. وقوله سبحانه: (لا ريب فيه) تأكيدًا لـ﴿ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ ﴾؛ لأنَّ معنىٰ ﴿ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ ﴾؛ أي: الكتاب في علو الشأن وبعد المنزلة والسمو والرفعة إذا كان كذلك، فلا ينبغي أن يكون فيه أيُّ نوعٍ من الريب، وقوله سبحانه: ﴿ هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ ﴾، تأكيدًا: لـ﴿ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ ﴾، لأنَّ الغرض الأسمىٰ من الكتب السماوية أن تكون هادية[1]، هذا الترتيب البديع جاء بدون رابط لفظيٍّ، إنَّما كان الرابط بينها معنويًّا أكدَّ جمال النظم وحسن السبك بين الجمل[2].

---

(١) انظر: البحر المحيط في التفسير، لأبي حيان الأندلسيّ (١/ ٦٤).

(٢) أوجزت الحديث عن الفصل هنا؛ لكثرة الحديث عنه في كتب البلاغة، إذ لا يخلو كتاب من كتب البلاغة من فصل يتحدث عن الفصل والوصل.

٢- المقابلة:

فن من فنون البديع، إلَّا أنَّ المراد بها في هذا المبحث المقابلة بين مجموعة من الجمل ومجموعة أخرىٰ في نص واحد، أو المقابلة بين تقاطعات النَّص في أمرين أو أكثر.

ويكون التقابل بين شيئين متضادين أو أكثر لفظًا ومعنًا، كما يكون التقابل بين المعاني التي لا تقابل بينها في أصل اللغة، إلَّا أنَّ سياق النَّص جمع بينها علىٰ وجه التضاد، فتجد النَّص مكون من مقطعين متضادين فيما بينهما، هذا التضاد أبلغ في أداء المعنىٰ، وأجلىٰ لمضانِ الحديثِ ومقاصدِه. قال تعالىٰ في سورة النبأ: ﴿ إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا ﴾ (النبأ:٢١)، فقابل بين جزاء الطاغين: ﴿ إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا ﴾ (النبأ:٢١)، وجزاء المتقين: ﴿ إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفَازًا ﴾ (النبأ:٣١)، مع تغيير في ترتيب الجمل والعبارات؛ زيادة في الإيضاح والتأكيد والبيان.

هذا التقابل يرسم صورة في ذهن المخاطب بحقيقة جزاء كلِّ فريقٍ، ويبين له عاقبة المحسن والمسيء ومآل كلِّ فريقٍ، إذ المسيء تتلقفه النار وترصده رصدًا، فلا يجاوزها إنَّما يلبث فيها، وتكون مآبه، أمَّا المتقين فإنَّ لهم مفازًا، أي: فوزًا وظفرًا ونجاة مما وقع فيه من سبقهم (الطاغين).

هذه المقابلة ليس المقصود بها ما بين الجملتين من تقابل، إنَّما مقابلة بين حالين وفقرتين ومصيرين علىٰ مستوىٰ النَّص، وبين فقرتين ومصيرين.

من شواهده أيضًا، قول الله تعالىٰ: ﴿ فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَيَقُولُ هَاؤُمُ اقْرَءُوا كِتَابِيَهْ ﴾ (الحاقة:١٩) إلىٰ قوله تعالىٰ: ﴿ هَلَكَ عَنِّي سُلْطَانِيَهْ ﴾ (الحاقة: ٢٩).

حيث قابلت الآيات بين حالين من أحوال الناس يوم القيامة، أصحاب اليمين وأصحاب الشمال، ثم ذكر مصير كلٍّ منهما ومآله مع ذكر شيءٍ من أوصافهما والحال التي صاروا إليها، والمقابلة بين الضدين كانت بمجمل الآيات الدالة علىٰ مصير كلِّ فريقٍ، وهو ربط بين الشيء وضده.

هذا الربط المعنويُّ بين الجمل عن طريق المقابلة يظهر المعنىٰ ظاهرًا جليًا في الذهن، «ويكون المضمون واضحًا قويًا مترابطًا، ففيها يتم ذكر الشيء ومقابله، وعقد مقارنة بينهما، فتتضح خصائص كلٍّ منها، وتتحدُ المعاني المراد في الذهن تحديدًا قويًا»[1].

ومن الحديث النبويِّ قولُ رسولِ اللهِ ﷺ: (إِنَّ الرَّجُلَ لَيَعْمَلُ عَمَلَ أَهْلِ الجَنَّةِ، فِيمَا يَبْدُو لِلنَّاسِ، وَهُوَ مِنْ أَهْلِ النَّارِ، وَإِنَّ الرَّجُلَ لَيَعْمَلُ عَمَلَ أَهْلِ النَّارِ، فِيمَا يَبْدُو لِلنَّاسِ، وَهُوَ مِنْ أَهْلِ الجَنَّةِ)[2]. حيث جمع بين حالين متضادة في العمل والمصير علىٰ سبيل التقابل بين عملين ومصيرين (الجنة والنار)، فقابل بين العمل والمصير، فالأول: ظاهره يخالف باطنه، والثاني: باطنه يخالف ظاهره، فيظهر عليه الفساد، إلَّا أنَّ له سريرة صالحة، فكان الجزاء من جنس العمل، وجميع جمل الحديث بنيت علىٰ التقابل بين الأمرين، والمتأمل في ألفاظ الحديث يجد الاحتراس في قوله: (فيما يبدو للناس) دلالة علىٰ أنَّ البواطن لا يعلمها إلَّا الله، وأنَّ خاتمة السوء تكون بسبب دسيسة باطنة لا يطلع عليها أحد، كما أنَّ الرجل ليعمل عمل أهل النار وفي باطنه خصلة خفية من خصال الخير تغلب عليه في آخر عمره فتوجب له حسن الخاتمة.

أمَّا المقابلة بين الجنة والنار: فهي مقابلة في محيط نصوص الشريعة، إلَّا أنَّ النار ضدها الماء، وجعلت الجنة في مقابلة (النار) بسبب ما تؤول إليه من النعيم، وما تؤول إليه النار من العذاب[3].

٣- التقديم والتأخير بين الجمل:

كأن تأتي مجموعة من الجمل متقدمة علىٰ مجموعة أخرىٰ، والتقديم لغرض يقتضيه المقام ودلالة الحال.

---

(١) دراسات منهجية في علم البديع، الشحات أبو سيت (٦٧).

(٢) صحيح مسلم، برقم (١١٢).

(٣) انظر: شرح النوويّ (٣/ ١٢٦).

والأصل في التقديم والتأخير في هذا المبحث أن لا يعتمد علىٰ تقديم المسند والمسند إليه في محيط الجملة الواحدة، إنَّما يعتمد علىٰ معرفة التقديم والتأخير بين الجمل بدلالات ظاهرة، وإشارات مستنتجة من خلال التتبع الدقيق للجمل، ويكون لأغراض عدّة كالترتيب الزمنيّ والمكانيّ، أو للأهمية، أو التدرج في العرض، وغيرها من الدلائل المعنويَّة التي يدلُّ عليها سياق النَّص ومعانيه، قال الله تعالىٰ: ﴿ ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ ۚ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِى ٱلْحَجِّ ۗ وَمَا تَفْعَلُوا۟ مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ ٱللَّهُ ۗ وَتَزَوَّدُوا۟ فَإِنَّ خَيْرَ ٱلزَّادِ ٱلتَّقْوَىٰ ۚ وَٱتَّقُونِ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ (البقرة:١٩٧)، أي: الحج أشهر معلومات، فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج، ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس، فإذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام؛ ذلك أنَّ قريشًا كانت تفيض من عرفات قبل غروب الشمس، وتدفع من مزدلفة بعد طلوع الشمس، فأمر الله نبيه بمخالفتهم بتأخير الإفاضة من عرفات حتىٰ غروب الشمس، وتقديم الخروج من مزدلفة عند اصفرارها وقبل طلوعها(١).

كما ذكر أنَّ قريشًا ومن دان بديانتها كانوا يقيمون بمزدلفة، ويقولون: نحن أهل الله وسكان حرم فلا نخلف الحرم ولا نخرج منه، فلا يقيموا مع سائر العرب بعرفات، فإذا أفاض الناس من عرفات أفاضوا من مزدلفة، فأمرهم الله أن يقيموا بعرفات ويفيضوا منها إلىٰ جمع مع سائر الناس، وأخبرهم أنَّها سنة إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام خاطب الله بها المسلمين، هذا التأويل يفسر التقديم والتأخير في الآية.

وفي موضع آخر من الذكر الحكيم في سورة النساء، بعد ذكر صفات وعذاب أهل النار المستحقين لها، ثم ذكر نعيم أهل الجنة، ختم الله تعالىٰ الأمر بقوله: ﴿ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ۖ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقًّا ۚ وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ

(١) المحرر الوجيز، ابن عطية الأندلسيّ (١/ ٢٧١).

ٱللَّهِ قِيلًا ﴾ (النساء: ١٢٢) تذييلًا واستفهامًا وإنكاريًّا، فالتذليل للوعد وتحقيقًا له، أي: هذا من وعد الله، ووعود الله وعد صدق، إذ لا أصدق من الله قيلًا. ثم قال تعالىٰ: ﴿ لَّيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ وَلَآ أَمَانِيِّ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ ۗ مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ وَلَا يَجِدْ لَهُۥ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا ﴾ (النساء: ١٢٣)، حيث قدم جملة ليس بأمانيكم عن موقعها الذي يترقب في آخر الكلام؛ إظهارًا للاهتمام بها، وتهيئة لإبهام الضمير الناشئ من قوله ليس بأمانيكم، الذي فسرته الجملة بعده: (من يعمل سوءًا يجز به) كما فسر هذا النفي المجمل الذي دلت عليه الآية، والمعنىٰ: ليس الجزاء تابعًا لأماني الناس ومشتهاهم[1]، بل هو أمر مقدَّرٌ من الله تعالىٰ تقديرًا بحسب عمل المرء، فكان التقديم والتأخير لأهمية الأمر وضرورة الإفصاح عنه.

٤- الأسلوب الحكيم:

وهو من الأساليب التي يكون فيها الجواب بغير ما يترقب المخاطب؛ حملًا علىٰ أنَّه الأولىٰ به، أو المهم له[2]. قال تعالىٰ: ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ ۖ قُلْ مَآ أَنفَقْتُم مِّنْ خَيْرٍ فَلِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ ۗ وَمَا تَفْعَلُوا۟ مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ بِهِۦ عَلِيمٌ ﴾ (البقرة: ٢١٥) ذلك أنَّ الصحابة سألوا رسولَ اللهِ ﷺ (ماذا ينفقون) فأجابهم ببيان المصارف تنبيهًا علىٰ أنَّ هذا هو المهم بالسؤال عنها؛ لأنَّ النفقة لا يعتد بها إلَّا أن تقع موقعها، وكلُّ ما فيه خير فهو صالح للنفقة، فالمال ينفق منه، والطعام كذلك ينفق منه، ومساعدتك الآخرين في أمورهم وتفريج كروبهم نفقة، وتبسمك في وجه أخيك صدقه، إذ ليس المهم ماذا تنفق فهو كثير ومتنوع وشامل، إنَّما الأهم معرفة المواطن التي يجب أن يكون الإنفاق فيها[3].

---

(١) انظر: التحرير والتنوير، ابن عاشور (٥/ ٢٠٨).

(٢) انظر: الإيضاح، القزوينيّ (٢/ ٩٤).

(٣) انظر: معالم التنزيل في تفسير القرآن، البغويّ (٣/ ٣١٦).

والمتأمل في الآية جد الرابط بين الجمل يحتاج إلىٰ تأمل وتفكر، ذلك أنَّ الجواب كان بغير ما يترقبه السائل، تنبيهًا علىٰ أنَّ الجواب لبيان الأهم له، وعند التأمل في الجواب يجد الحكمة واللطافة والبراعة في الجواب، حيث أرشده إلىٰ المواطن التي يكون الإنفاق فيها خير، أمَّا ما ينفق فكلُّ نفقة أُخرجت لوجه الله فهي خير.

قال الشاعرُ:

ولمَّا نَعَىٰ النَّاعِي سَأَلْنَاه خَشْيَةً ❋ وللْعَيْنِ خوف البَيْنَ تَسكابُ أَمْطَارِ

أَجَابَ قَضَىٰ! قلْنَا قَضَىٰ حَاجَةَ العُلاَ ❋ فقَالَ مَضَىٰ! قلْنَا بِكُلِ فَخَارِ[1]

فحمل المخاطب كلمة (قضىٰ) علىٰ إيجاز الحوائج وقضائها، أمَّا المتكلم فصدَّ عنه الموت، كذلك قوله: (مضىٰ) أراد المتكلم (مات)، وحملها المخاطب علىٰ أنَّهُ ذهب بالفضل ولم يدع لأحد شيئًا.

فالجامع بين الجمل أمر معنويٌّ لا يدركه السامع إلَّا بعد تمعن وروية في الأمر، حتىٰ يربط بين الجمل فيما بينها، ويعي سياق النَّص وظروفه المحيطة به.

٥- الاستطراد:

وهو سوق الكلام علىٰ وجه يلزم كلامًا آخر، وهو غير مقصود بالذات، بل بالعرض،[2] أو يأخذ المتكلم في معنىٰ ثم ينتقل إلىٰ دلالة أخرىٰ، وقد جعل الأول سببًا إليه[3].

هذا النوع من الربط بين الجمل يحتاج إلىٰ تأمل وطول روية حتىٰ يستنتج المتلقي الكنهة البلاغيَّةَ، ومن الدلالات الرابطة بين الجمل، ثم بيان الغرض من الخروج عن سياق النَّص ومعناه

(١) ديوان الحماسة، لأبي تمام (٧٥٤).

(٢) انظر: الصناعتين (٣٩٨).

(٣) انظر: المصدر السابق.

إلىٰ سياق آخر. قال تعالىٰ: ﴿ وَإِذْ قَالَ لُقْمَٰنُ لِٱبْنِهِۦ وَهُوَ يَعِظُهُۥ يَٰبُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِٱللَّهِۖ إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴿١٣﴾ وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُۥ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفِصَٰلُهُۥ فِي عَامَيْنِ أَنِ ٱشْكُرْ لِي وَلِوَٰلِدَيْكَ إِلَيَّ ٱلْمَصِيرُ ﴿١٤﴾ وَإِن جَٰهَدَاكَ عَلَىٰٓ أَن تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَاۖ وَصَاحِبْهُمَا فِي ٱلدُّنْيَا مَعْرُوفًاۖ وَٱتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّۚ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ (لقمان: ١٣-١٥)، فقوله تعالىٰ: ﴿ وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ ﴾، إلىٰ قوله: ﴿ فَأُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾. كلام معترض علىٰ سبيل الاستطراد، وهو تأكيد لما في وصية لقمان من النهي عن الشرك، وضمنه الوصية بالوالدين وما تكابده الأم من المشقة عند الحمل والرضاع والفصام؛ للتذكير بحقها، والتأكيد علىٰ أنَّ أعظم الأعمال عند الله توحيده، وبر الوالدين لعظم حق الله، وعظم حق الوالدين علىٰ الابن، ومع هذه العظمة ووجوب طاعتهما فإنَّهُ لا تصح طاعتهم عند الإشراك بالله، فحق الله مقدم علىٰ حق الوالدين، والاستطراد تأكيدًا لحق التوحيد وعدم الشرك بالله، وتأكيدًا لعظم حق الوالدين.(١)

كما أنَّ الاستطراد هنا ليس فيه خروج عن مقتضىٰ وصية لقمان لابنه، إنَّما أكدَّ ما في الوصية، وربطها ربطًا بديعًا عن طريق الانتقال من كلام لقمان لابنه إلىٰ كلام الله للناس جميعًا، والعلاقة بين الجمل ليست علاقة وصل وفصل، إنَّما هي علاقة بين جمل ترتبط بعضها ببعض لفظًا ومعنًا.

قال الشاعر:

وإنْـا أُنَـاسٍ مَـا نَـرَىٰ الْقَتْـلَ سِـبَّة * إِذَا مَـا رَأَتْـه عَـامِرٌ وَسَـلُولُ

يُقَـرِبُ حُـبَّ الْمَـوتِ آجَـلًا لنَـا * وتَكْرَهُـهُ آجَـالُهُم فتَطُـولُ(٢)

(١) انظر: المحرر الوجيز، ابن عطية الأندلسيّ (٤/ ٣٤٧).

(٢) ديوان السموأل (١٢).

قال الآمديُّ: «يسميه قوم الاستطراد، وهو حسن جدًا»[1]، حيث استطرد الشاعر في الشطر الثاني من البيت، ثم انتقل من المدح إلىٰ ذم عامر وبني سلول، ثم عاد إلىٰ مدح قومه بحب الموت والقتل في الحروب، أمَّا بنو عامر وسلول فآجالهم طويلة لكرههم القتال، وإحجامهم عن المعارك[2].

وعن جابر بن عبدالله ﷺ أنَّهُ سمع رسولَ اللهِ ﷺ عام الفتح وهو بمكة يقول: (إنَّ الله حرم بيع الخمر والخنزير والميتة والأصنام) فقيل: (يا رسول الله أرأيت شحوم الميتة فإنَّهُ يطلىٰ بها السفن، ويدهن بها الجلود، ويستصبح بها الناس)، فقال: (لَا هُوَ حَرَامٌ)، ثم قال: (قَاتَلَ اللهُ الْيَهُودَ، إِنَّ اللهَ حَرَّمَ عَلَيْهِمُ الشُّحُومَ فَأَجْمَلُوهُ، ثُمَّ بَاعُوهُ فَأَكَلُوا ثَمَنَهُ)[3].

فقول النبيِّ ﷺ: (قاتل الله اليهود إنَّ الله حرَّمَ عليهم شحومها فجملوه ثم باعوه وأكلوا ثمنه). أكدَّ حرمة لحوم وشحوم الميتة، وهو استطرد في بيان الحكم بالدعاء علىٰ اليهود بأنَّهم أحلوا ما حرَّمَ الله، وتحايلوا لأكله؛ وفيه حثٌّ للأصحابِ يحثُّ أصحابهُ بعدم فعل ما فعله اليهود من التحايل واستحلال المحرمات.

٥- التلخيص:

هو نوع من الخروج يشمل الشعر والنثر، بل هو من محاسن الكلام وأحد دعائم الارتباط بين أجزائه، ويقصد به: التلطف في الخروج، والانتقال من غرض إلىٰ آخر بصورة متدرجة تحافظ علىٰ وحدته وترابطه دون الرجوع إلىٰ المعنىٰ الأول من الكلام مع التدرج، والتوطئة للكلام المنتقل إليه، حيث لا يشعر السامع بالانتقال من المعنىٰ الأول إلا وقد وقع عليه الثاني لشدة

(١) الموازنة، الآمديّ (٢/ ٣٣٠).

(٢) انظر: المصدر السابق (٢/ ٣٣٠).

(٣) مسند الإمام أحمد، برقم (٦٩٩٧).

الالتئام بينهما، أمَّا الاستطراد فلا يشترط فيه ذلك...[1].

قال الشاعر:

فَمَالَتْ لِتُغْرِينِي ومَالَأَهَا الْهَوىٰ * مُحَدِّثَةً نَفْسِي والضَمِيرُ تِرْدَادَا

أَهَمُّ كمَا هَمَّت فَأَذْكُرُ أَنَنِي * فَتَاكَ فَيَدْعُونِي هَوَاكَ إلىٰ الْهُدَىٰ

كَذَلِكَ لَمْ أَذْكُرْ والْخَطْبُ يَلْتَقِي * بِهِ الْخَطْبُ إِلّا كَانَ ذِكْرُكَ مُسْعِدًا[2]

فتخلص من الغزل في البيت الأول والثاني إلىٰ المدح في البيت الثالث، وهو خروج من غرض إلىٰ غرض آخر غيره دون الرجوع إلىٰ الغرض الأول.

وقال المتنبي:

لعَيْنَيْكِ ما يَلقَىٰ الفُؤادُ وَمَا لَقِي * وللحُبّ ما لَمْ يَبقَ منّي وَمَا بَقِي

وَمَا كُنْتُ مِمّنْ يَدْخُلُ العِشْقُ قلبَه * ولكِنَّ مَنْ يُبْصِرْ جُفُونَكَ يَعْشَقِ

وَأَحْلَىٰ الْهَوَىٰ مَا شَكَّ فِيْ الوَصْلِ رَبُّهُ * وَفِي الهَجْرِ فَهْوَ الدَّهْرَ يَرْجو وَيَتّقِي

إلىٰ قول:

نُوَدِّعُهُمْ والبَينُ فِينَا كأَنَّهُ * قَنَا ابْنِ أَبِي الْهَيجَاءِ فِيْ قَلْبِ فَيلَقِ[3]

فانتقل من الغزل إلىٰ الوداع وألم الفراق مع التشبيه بأنَّ ألم الفراق يفعل فينا كما تفعل سهام سيف الدولة في وسط جيش كبير.

٦- الاقتضاب:

وهو خروج كذلك من غرض الكلام الأول إلىٰ آخر ليس له علاقة بالغرض الأول، ودون

(١) انظر: المثل السائر، ابن الأثير (٣/ ١٢١)، والطراز، العلويّ (٢/ ١٧٣).

(٢) ديوان حافظ إبراهيم (١١).

(٣) ديوان المتنبي (٢٥٠).

مناسبة بينهما، قال ابن الأثير: الاقتضاب: «أن يقطع الشاعر (المتكلم) كلامه الذي فيه ويستأنف كلامًا آخر غيره من مديح أو هجاء أو غير ذلك، ولا يكون للثاني علاقة بالأول، وهو مذهب العرب ومن يليهم من المخضرمين، أمَّا المحدثون فإنَّهم تصرفوا في التخلص فأبدعوا فيه، وأظهروا منه كلَّ غريبٍ»(١).

قال البحتريُّ:

مَتَى لَاحَ بَرْقٌ أو بَدَا طَلَلٌ قَفْرُ * جَرَى مُسْتَهَلٌ لا بَكِيءٌ ولا نَزْرُ

وَمَا الشَّوْقُ إلَّا لَوْعَةٌ بَعدَ لَوْعَةٍ * وَغُزْرٌ مِنَ الآمَاقِ، يَتبَعُهَا غُزْرُ

فبينما هو في غزلها إذ خرج إلىٰ المدح علىٰ جهة الاقتضاب، حيث قال:

لعَمْرُكَ مَا الدّنْيا بِنَاقِصَةِ الجَدىٰ * إذا بَقِيَ الفَتحُ بنُ خاقَانَ والقَطْرُ(٢)

فالعلاقة في الاقتضاب علاقة مبهمة بين المعنىٰ الأول والثاني، أمَّا الاستطراد فيشترط أن تكون العلاقة ظاهرة، فلا يمكن أن يجمع بين الجمل والمعاني متباعدة ومتنافرة إلَّا صار الكلام غير منظوم، ولا متسق المعاني.

٧- الإيضاح بعد الإبهام بين النصوص:

بأن يذكر المتكلم كلامًا في ظاهره إبهام لا يفهم من أول وهلة إنَّما يتضح في بقية كلامه، فإذا جاءت الجملة مبهمة في أول الأمر تاقت النفس إلىٰ معرفة تفاصيلها، وبيان معناها، وتطلعت إلىٰ معرفة ذلك من المتكلم، بل تسعىٰ جاهدة في تقدير دلائلها مما يُفهم من العبارة المجملة التي وردت أولًا، فالمعنىٰ يرد علىٰ السامع مرتين وبصورتين مختلفتين(٣)، قال تعالىٰ: ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِى

(١) المثل السائر، ابن الأثير (٣/ ٢١).

(٢) ديوان البحتريّ (٢/ ١٠٠)، ومعاهد التنصيص، العباسيّ (٢/ ٢٥٥).

(٣) انظر: الإيضاح، القزوينيّ (٣/ ١٩٦).

ءَامَنَ يَٰقَوۡمِ ٱتَّبِعُونِ أَهۡدِكُمۡ سَبِيلَ ٱلرَّشَادِ ۝٣٨ يَٰقَوۡمِ إِنَّمَا هَٰذِهِ ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَا مَتَٰعٞ وَإِنَّ ٱلۡأٓخِرَةَ هِيَ دَارُ ٱلۡقَرَارِ ۝٣٩ مَنۡ عَمِلَ سَيِّئَةٗ فَلَا يُجۡزَىٰٓ إِلَّا مِثۡلَهَاۖ وَمَنۡ عَمِلَ صَٰلِحٗا مِّن ذَكَرٍ أَوۡ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤۡمِنٞ فَأُوْلَٰٓئِكَ يَدۡخُلُونَ ٱلۡجَنَّةَ يُرۡزَقُونَ فِيهَا بِغَيۡرِ حِسَابٖ﴾ (غافر: ٣٨- ٤٠).

ففي الآيات أبهم سبيل الرشاد ولم يبن أيَّ سبيل هو، ثم فصل القول وفسَّرَ بذمِّ الدنيا وتحقير أمرها، وتعظيم الآخرة والاطلاع علىٰ حقيقتها، ثم بين الأعمال السيئة والحسنة ومآل كلٍّ منها كأنَّهُ قال: سبيل الرشاد هو الإعراض عن الدنيا والرغبة في الآخرة، والامتناع من الأعمال السيئة، والمسارعة إلىٰ الأعمال الصالحة رجاء الجزاء عليها(١). قال تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ هَلۡ أَدُلُّكُمۡ عَلَىٰ تِجَٰرَةٖ تُنجِيكُم مِّنۡ عَذَابٍ أَلِيمٖ ۝١٠ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَتُجَٰهِدُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمۡوَٰلِكُمۡ وَأَنفُسِكُمۡۚ ذَٰلِكُمۡ خَيۡرٞ لَّكُمۡ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾ (الصف: ١٠- ١١).

فبعد ذكر التجارة مع عدم علم السامع بنوع التجارة فصل فيها القول، فقال: ﴿تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ﴾، وذلك لتقرير المعنىٰ في ذهن السامع وتأكيده مرتين: مرة علىٰ سبيل الإجمال، ومرة علىٰ سبيل التفصيل والإيضاح، فيتضح المعنىٰ ويزداد شرفًا في نفس السامع.

وللإيضاح بعد الإبهام فوائد عدَّة، هي:

- إيراد المعنىٰ في صورتين مختلفتين.
- تمكين المعنىٰ في نفس المتلقي بصورة أوضح، فلا تزول من ذاكرته فترة طويلة.
- عرض الكلام عرضًا شيقًا.
- تفخيم الأمر المسوق له الكلام وتعظيمه(٢).

ومن شواهده قولُ رسولِ الله ﷺ: (يَضْحَكُ اللهُ إِلَىٰ رَجُلَيْنِ: يَقْتُلُ أَحَدُهُمَا الْآخَرَ، كِلَاهُمَا

(١) انظر: تفسير الرازيّ (٥/ ٣٥٠).

(٢) انظر: الإيضاح، القزويني (٣/ ١٩٨).

يَدْخُلُ الْجَنَّةَ، يُقَاتِلُ هَذَا فِي سَبِيلِ اللهِ فَيُقْتَلُ. ثُمَّ يَتُوبُ اللهُ عَلَىٰ الْقَاتِلِ فَيُقَاتِلُ فَيُسْتَشْهَدُ)[1].

بدأ الحديث بأمر مجمل يخفىٰ معناه علىٰ كثير من السامعين، إذ من المستغرب أن يكون القاتل والمقتول في الجنة، لاسيما وأنَّ الله لا يدخل الجنة إلَّا من رضي قوله وعمله فأثابه بذلك دخول الجنة.

فأول الحديث إبهام لا يفهم إلَّا بالبيان والإيضاح، والمتلقي يسمع هذا اللفظ فتتوق نفسه إلىٰ معرفة إيضاحه وبيانه، فيأتي التفصيل والبيان في قوله ﷺ: (يقاتل هذا في سبيل الله فيقتل، ثم يتوب الله علىٰ القاتل فيستشهد). فزال الشك والإبهام في نفس المتلقي، وتمكن غاية التمكن؛ لأنَّ هذا الأمر من المعاني المبهمة التي تخفىٰ علىٰ كثير من الناس، إذ المرء يقاتل مع الكفار فيقتل من المسلمين من يقتل، ثم لا يلبث أن أسلم ثم يقاتل في سبيل الله، فتدور الشكوك في نفسه بسبب ما اقترفه قبل إسلامه، فيزول ما في نفسه بعد سماعه لهذا الإيضاح، ويعظم في نفسه فضل الجهاد في سبيل الله، وسعة رحمة الله لعباده، حيث يتوب الله علىٰ العبد مهما عظم ذنبه[2].

من شواهده أيضًا: قولُ رسولِ اللهِ ﷺ: (ثَلَاثَةٌ يُؤْتَوْنَ أَجْرَهُمْ مَرَّتَيْنِ: رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمَنَ بِنَبِيِّهِ، وَأَدْرَكَ النَّبِيَّ ﷺ فَآمَنَ بِهِ وَاتَّبَعَهُ وَصَدَّقَهُ، فَلَهُ أَجْرَانِ، وَعَبْدٌ مَمْلُوكٌ أَدَّىٰ حَقَّ اللهِ تَعَالَىٰ وَحَقَّ سَيِّدِهِ، فَلَهُ أَجْرَانِ، وَرَجُلٌ كَانَتْ لَهُ أَمَةٌ فَغَذَّاهَا، فَأَحْسَنَ غِذَاءَهَا، ثُمَّ أَدَّبَهَا فَأَحْسَنَ أَدَبَهَا، ثُمَّ أَعْتَقَهَا وَتَزَوَّجَهَا فَلَهُ أَجْرَانِ)[3].

فالحديث جاء مجملًا في أوله بذكر العدد وحصر المعدود فيه، ثم فصل المعدود عن حاله وحال المعدود وخصائصه التي أوجدت له هذا الفضل العظيم.

---

(١) صحيح البخاريّ، برقم (٢٨٢٦).

(٢) انظر: شرح النوويّ (١٣/ ٣٦).

(٣) صحيح مسلم، برقم (١٤٥).

والسامع للحديث عندما يطرق سمعه ثلاثة يؤتون أجرهم مرتين، تتوق نفسه لمعرفتهم ومعرفة خصالهم، فلمَّا ذكر له التفصيل رسخ في ذهنه الأمر واستقر، وتمكن من نفسه غاية التمكن.

أمَّا سببُ تخصيصه بالذكر فلأجل التنبيه والتعريض لما في عملهم من العسر؛ فمؤمن أهل الكتاب إذا آمن بنبيه يشقُّ عليه الإيمان بالنبيِّ ﷺ، فنبه إلىٰ أنَّهُ بهذا الإيمان لا يحرم أجر إيمانه السابق، بل يبقىٰ إيمانه معتبرًا ومأجورًا عليه كما كان، كذلك العبد إذا اشتغل بخدمة مولاه ربَّما لا يجد وقتًا لأداء العبادة، ولا أقل من أن يتعسر عليه غرضه علىٰ أن يؤدي حقَّ الله أيضًا، فإن قام بحق سيده وحقِّ الله حصل له الأجران، هكذا الأمر في تزوج الجارية، فإنَّ الطبائع نافرة عنها، فحث علىٰ اعتاقها والتزوج بها[1].

جاء الإيضاح بعد إبهام العدد علىٰ طريقة التوشيع، وسبب جعله من الإيضاح بعد الإبهام هو اتحادهما في تقديم الإبهام ثم ذكر التفسير والتفصيل ثانيًا، إلَّا أنَّ التوشيع يذكر عددًا ثم يعيده مفصلًا مبينًا موضحًا[2].

٨- التقسيم:

ويكون باستيفاء أقسام الشيء حيث لا يغادر شيئًا، وهو آلة الحصر ومظنة الإحاطة بالشيء[3].

وهو من الروابط المعنويَّةِ بين الجمل؛ ذلك أنَّ الأمر يذكر أولًا مجملًا، ثم يفصل الأمر بإسناد ما لكلِّ أمر إلىٰ أمره، قال تعالىٰ: ﴿ يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ ۚ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ

(١) انظر: شرح السيوطيّ علىٰ صحيح مسلم (١/ ١٧٧).

(٢) انظر: الإيضاح، العلويّ (٢/ ١١٨).

(٣) انظر: البرهان في علوم القرآن، الزركشيّ (٣/ ٤٧١).

﴿١٥﴾ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ شَقُواْ فَفِى ٱلنَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ ﴿١٦﴾ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴿١٧﴾ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ سُعِدُواْ فَفِى ٱلْجَنَّةِ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ عَطَآءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ ﴾ (هود: ١٠٥ – ١٠٨).

فجاءت الآية بالإجمال في قوله: ﴿ يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ ﴾ و﴿ نَفْسٌ ﴾ نكرة في سياق النفي، دلت علىٰ العموم، ثم جاء التفصيل بذكر أقسام الناس يوم القيامة، وجزاء كلِّ صنف بقوله: ﴿ شَقِىٌّ وَسَعِيدٌ ﴾، حيث قسَّم ما لكلِّ صنف من الجزاء بقوله: ﴿ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ شَقُواْ ﴾، وقوله: ﴿ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ سُعِدُواْ ﴾. بتقديم جزاء الشقي علىٰ السعيد؛ لذكر الشقي أولًا، وذكر السعيد ثانيًا، هذا الترتيب أتىٰ من دون رابط، إنَّما رابطها معنويٌّ علىٰ طريقة اللف والنشر(١).

قال ابن شريف القيروانيّ:

لِمُخْتَلِفِي الْحَاجَاتِ جَمْعٌ بِبَابِهِ * فَهَذَا لَهُ فَنٌّ وَهذا لَهُ فَنُّ

فَلِلْخَامِلِ الْعُلْيَا وَلِلْمُعْدِمِ الْغِنَىٰ * وَلِلْمُذْنِبِ الْعُتْبَىٰ وَلِلْخَائِفِ الأَمْنُ(٢)

فقسَّم أصحاب الحاجات وما أعدَّهُ لهم من المكرمات مادحًا، ثم فصَّل في أصحاب الحاجات الجمل الأربع: (للخامل العليا، وللمعدم الغنىٰ، وللمذنب العتبىٰ، وللخائف الأمن) وهي تعود للجملة الأولىٰ: (لمختلفي الحاجات)، والرابط معنويٌّ، حيث عمَّم ثم فصل القول.

كما قال النبيُّ ﷺ: (إِنَّ أَوَّلَ زُمْرَةٍ تَدْخُلُ الْجَنَّةَ عَلَىٰ صُورَةِ الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ، وَالَّتِي تَلِيهَا عَلَىٰ أَضْوَإِ كَوْكَبٍ دُرِّيٍّ فِي السَّمَاءِ، لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ زَوْجَتَانِ اثْنَتَانِ، يُرَىٰ مُخُّ سُوقِهِمَا مِنْ وَرَاءِ

(١) انظر: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، الزمخشريّ (٢/ ٤٣٠).

(٢) نسبت الأبيات لابن رشيق القيروانيّ في أكثر من موضع، وهي لابن شريف القيروانيّ، انظر: ديوان ابن شريف القيروانيّ (٩٠).

اللَّحْمِ، وَمَا فِي الْجَنَّةِ أَعْزَبُ؟)[1].

فالطائفة المذكورة في الحديث هم أول زمرة، ثم الذين يلونهم في الفضل والمنزلة، وجمل الحديث مترابطة فيما بينها في المعنىٰ والدلالة، حيث ذكر أهل المنزلة الأولىٰ من الجنة، ثم الذين يلونهم من باب التقسيم، وذكر أنواع الشيء، ثم بيَّن شيئًا من لوازم ونعيم أهل الجنة بقوله: (لكل امرئ منهم زوجتان اثنتان يرىٰ مخ سوقهما من وراء اللحم، وما في الجنة أعزب؟).

هذا الرابط بين أقسام الشيء فيما بينها، ولوازم نعيم أهل الجنة معنويٌّ، فهم من سياق النَّص ودلالته.

٩- التذييل:

ويكون بتعقيب الكلام بجملة أو جمل تتضمن معناها؛ تأكيدًا للمعنىٰ، وتقريرًا له في ذهن الملتقي.[2]

هذا النوع من الربط بين الجمل يؤتىٰ به لأغراض عدَّة، منها: التأكيد والتحقيق، قال تعالىٰ: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَ ۚ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ ۖ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ وَٱلْقُرْءَانِ ۚ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِۦ مِنَ ٱللَّهِ ۚ فَٱسْتَبْشِرُوا۟ بِبَيْعِكُمُ ٱلَّذِى بَايَعْتُم بِهِۦ ۚ وَذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴾ (التوبة: ١١١).

فأكدَّ المعنىٰ الأول: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَ ۚ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ﴾ بقوله تعالىٰ: ﴿ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ وَٱلْقُرْءَانِ ۚ ﴾، وقوله: ﴿ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِۦ مِنَ ٱللَّهِ ۚ ﴾، هذا التأكيد للمعنىٰ عده العلماء من قبيل التذييل الجاري مجرىٰ المثل بتأكيد معنىٰ الآية الأولىٰ[3].

---

(١) صحيح مسلم، برقم (٢٨٣٤).

(٢) انظر: الإيضاح، العلويّ (٢/ ١٢٢).

(٣) انظر: عمدة القاري، العينيّ (١٤/ ٧٨).

قال الطغرائيُّ:

أَخَـــاكَ أَخَـــاكَ فَهْـــوَ أَجَـــلُّ ذُخْـــرٍ * إذا نَابَتْـــــكَ نَائِبَـــــةُ الزَّمَـــــانِ

وإِنْ بَانَـــــتْ إِسَـــــاءَتَهُ فَهَبْهَـــــا * لِمَـــا فِيـــهِ مِـــنَ الـــشِّيَمِ الحِـــسَانِ

تُرِيـــدُ مُهَـــذْبًا لا عَيْـــبَ فِيـــهِ * وهَـــلْ عُـــودٌ يَفُـــوحُ بِـــلا دُخَـــانِ[1]

بيَّنَ الشاعر أهمية الأخوة وشأنها في تنظيم علاقات الناس، وسير حياتهم، فالمرء لا يستطيع العيش وحيدًا، ولا يستقيم حاله دون إخوة يعينونه علىٰ شؤون حياته، ثم ختم هذه المعاني بقوله: (وهل عود يفوح بلا دخان)؛ تأكيدًا للمعنىٰ علىٰ طريقة ضرب المثل؛ والغرض منه التقرير والتأكيد، هذا النوع من الأساليب ذا أهمية بالغة في سبل نظم الكلام وصياغته.

١٠- اللف والنشر:

ويكون في الجمل بذكر متعدد مفصلًا أو مجملًا، ثم ذكر ما لكلٍّ واحد من غير تعيين؛ ثقة بأنَّ السامع يرده إليه، سواءً كان تفصيله مرتبًا أو غير مرتب، ويطلق عليه الطي والنشر[2]، وهو ممَّا يزيد عناصره تلاحمًا؛ لأنَّهُ مكون من طرفين كلٍّ منهما محتاج إلىٰ الآخر؛ لتكتمل الفائدة[3].

قال تعالىٰ: ﴿ يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ ۚ فَمِنْهُمْ شَقِىٌّ وَسَعِيدٌ ﴿١٠٥﴾ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ شَقُوا۟ فَفِى ٱلنَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ ﴿١٠٦﴾ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ ۚ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴿١٠٧﴾ ۞ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ سُعِدُوا۟ فَفِى ٱلْجَنَّةِ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ ۖ عَطَآءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ ﴾ (هود: ١٠٥-١٠٨)، دلت الآيات علىٰ أنَّ أهل الموقف صنفان: شقيٌّ وسعيدٌ، ثم بينت الآيات حال أهل الشقاء، ثم حال أهل السعادة علىٰ طريقة اللف والنشر

(١) ديوان الطغرائيّ (٣٩٤).

(٢) انظر: الطراز، العلويّ (٣/ ١٩٩).

(٣) انظر: علوم البلاغة، المراغيّ (٣٣٠).

المرتب، هذا البيان من أبلغ طرق الكلام وأجمله، لما فيه من إعمال الذهن، وتشويق السامع، وربط بين أجزاء الكلام وطرق صياغتها، بل يساهم في جذب السامع ببيان حال كلِّ فريقٍ ومصيره، علىٰ سبيل الحكاية للمستقبل بصورة الواقع أمام المتلقي حتىٰ كأَنَّهُ يشاهده، ويزيد هذا الموقف تأكيدًا أنَّ الآيات من كلام الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فيتأكد في ذهنه المشهد كأَنَّهُ يراه[1].

واللف والنشر من فنون البديع، ودرس في كتب البلاغة ضمن علم البديع، إلَّا أَنَّهُ مرتبط بالمعنىٰ، وله دلالات ترشد إلىٰ علاقات الجمل، وهي لا تقتصر علىٰ معنيين فقط، بل تتطور إلىٰ أكثر من معنىٰ، وأكثر من جملة، كما تتضمن الإجمال والإبهام والإيضاح والتفصيل علىٰ طريقة اللف والنشر؛ لذا رأيت دراسته ضمن علاقات الجمل.

ومن شواهده قوله تعالىٰ: ﴿ أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَـَٔاوَىٰ ۝٦ وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدَىٰ ۝٧ وَوَجَدَكَ عَآئِلًا فَأَغْنَىٰ ﴾ (الضحىٰ: ٦ – ٨) حيث قررت الآيات نعم الله وأفضاله علىٰ نبيهِ ﷺ، ومقتضاها يدلُّ علىٰ أنَّ الله أزال عنك هذه النقائص، وأوصلك إلىٰ الغنىٰ، وآواك ونصرك وهداك وحثك علىٰ مقابلة هذه النعم بالشكر، ومن شكرها أن تحسن لليتيم فلا تقهره ولا تنهره بل تؤويه كما آواك ربك، وأن يتسع صدرك للسائل فلا تنهره، بل تعطيه ما استطعت سواء كان سائل مال أو علم، وكمال الشكر أن تثني علىٰ من أنعم عليك، وتتحدث بفضله وكرمه وجوده، فهو أدعىٰ للتذكير بها، وموجب لحب القلوب للمحسن سبحانه[2].

واللف والنشر في الآيات جاء عن طريق ذكر نعم الله علىٰ النبيِّ ﷺ ثم ذكر موجب الشكر والحث علىٰ الإحسان، فاليُتم يقابله الإحسان لليتيم، والهداية يقابلها الحرص علىٰ هداية

(١) انظر: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، الزمخشريّ (٢/ ٤٣٠).

(٢) انظر: مفاتيح الغيب، الرازيّ (٣١/ ١٩١).

الناس، والغنىٰ يقابله الحث علىٰ ذكر نعمة المحسن والتحدث بها.

من شواهده أيضًا: قولُ رسولِ اللهِ ﷺ: (اشْتَكَتِ النَّارُ إِلَىٰ رَبِّهَا، فَقَالَتْ: يَا رَبِّ أَكَلَ بَعْضِي بَعْضًا، فَأَذِنَ لَهَا بِنَفَسَيْنِ، نَفَسٍ فِي الشِّتَاءِ، وَنَفَسٍ فِي الصَّيْفِ، فَهُوَ أَشَدُّ مَا تَجِدُونَ مِنَ الْحَرِّ، وَأَشَدُّ مَا تَجِدُونَ مِنَ الزَّمْهَرِيرِ)[1].

أذن الله للنار بنفسين في الشتاء والصيف، وقدَّمَ الشتاء علىٰ الصيف في الذكر، ثم نشر ما يتعلق بالصيف أولًا وهو شدّة الحرِّ، ثم ما يتعلق بالشتاء ثانيًا (الزمهرير)، وهو شدة البرد، والضمير عائد إليهما علىٰ سبيل اللف والنشر المرتب، وهو نوع من الربط يعتمد علىٰ فهم المتلقي ووعيه بأساليب الخطاب.

١١- التكرار:

ويكون بتكرار جملة أو كلمة في أكثر من مرة، ويأتي للتأكيد، والتهويل والتعظيم وغيرها، ويكون بتكرار اللفظ والمعنىٰ...[2].

وفي معرض دراسة الجمل يدرس التكرار بين الجمل من خلال علاقات سوغت تكرار جملة، أو أكثر من جملة لفائدة تفيد المعنىٰ وتقويه، وتزيده بيانًا، ويكون بتكرار أكثر من جملة لفظًا ومعنًا، أو تكرار المعنىٰ في أكثر من موضع في نص أو كتاب، ولكلِّ نوعٍ من هذه الأنواع موضعه من الدراسة والتحليل عند تناول النَّص، فجزء منه يدرس في السياق العام للنُّصوص أو الكتاب.

أمَّا في موطن العلاقات الجزئية بين النُّصوص سأبين علاقات الجمل المكررة وسياقاتها.

هذا الأسلوب من سنن العرب وطرائق كلمها، ذلك أنَّ الرجل إذا قرر شخصًا بنعمة

---

(١) صحيح مسلم (٦١٧).

(٢) انظر: العمدة في محاسن الشعر وآدابه، ابن رشيق القيروانيّ (٢/ ٧٣).

فأنكرها قال له: ألم تكن فقيرًا فأغنيتك؟ أفتنكر؟ ألم تكن عريانًا فكسوتك؟ أفتنكر هذا؟ ألم أحملك وأنت راحل؟ أفتنكر؟ ألم تكن خاملًا فعززتك؟ أفتنكر؟[1]

قال تعالىٰ: ﴿ فَإِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ۝ إِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ﴾ (الشرح: ٥-٦) هذا التكرار جاء لتأكيد الفضل علىٰ نبيهِ ﷺ، فما يراه من الأذىٰ فرج يأتي.

والمعنىٰ: إنَّ مع كلِّ عسر يسرين،[2] وكرر مبالغة وتثبيتًا للخير، والرابط بينهما تكرار الجملتين لفظًا ومعنىٰ دون تغيير في تعريف أو تنكير.

١٢- تكرار المعنىٰ:

قال اللهُ ﷻ: ﴿ مَّا يَفْتَحِ ٱللَّهُ لِلنَّاسِ مِن رَّحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا ۖ وَمَا يُمْسِكْ فَلَا مُرْسِلَ لَهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴾ (فاطر:٢). جاءت الآية بتكرار الجزء الثاني الذي هو من مقتضيات الجزء الأول للآية، ومن دواعي المعاني ومقتضياتها، هذا النوع من التكرار يسمىٰ العكس، إذ يعكس الكلام فتجعل في الجزء الآخر منه ما جعلته في الجزء الأول[3].

قال الشاعر:

وَفِي الْحُدْثَانِ نِسْوَةُ آلُ حَرْبٍ * بِأَحْدَاثِ سَعْدٍ لَهَا سُعُودا

فَرَدَّ شُعُورَهُن السُّودَ بِيضًا * وَرَدَّ وجُوهُهُنْ الْبِيضَ سُودًا[4]

وحاصل الأمر في التبديل أو العكس: «أنَّك إذا قدمت جزءًا من الكلام علىٰ جزء آخر ثم عكست فقدمت ما أخرت، وأخرت ما قدمت كان هذا عكسًا وتبديلًا، وهو يستلزم تكرار

(١) انظر: تفسير الثعالبيّ (٩/ ١٧٧).

(٢) انظر: المحرر والوجيز في التفسير، ابن عطية الأندلسيّ (٥/ ٤٩٧).

(٣) انظر: الصناعتين، لأبي هلال العسكريّ (٣٨٥).

(٤) ديوان ابن المعتز (٣٨).

الجزأين الواقع فيهما العكس بالتقديم والتأخير»[1]، هذا التكرار من تكرار الجمل والمعاني.

١٣- التفسير والبيان:

وهو يشترك مع الإيضاح بعد الإبهام أو التفصيل بعد الإجمال لما فيه من ذكر الحكم أولًا، ثم ذكر تفسيره ثانيًا، أو ذكر الحكم أولًا ثم ذكر مقتضياته ثانيًا[2]، من أمثلته: قولُ رسولِ اللهِ ﷺ: (إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَىٰ، فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَىٰ الله ورسوله فهجرته إلىٰ الله ورسوله، ومن كانت هجرته إلىٰ دُنْيَا يُصِيبُهَا، أَوْ إِلَىٰ امْرَأَةٍ يَنْكِحُهَا، فَهِجْرَتُهُ إِلَىٰ مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ)[3].

فجمع الحديث بين عموم وخصوص، العموم في الحكم عند قوله: (إنَّما الأعمال بالنيات)، إذ صحة العمل بصحة النية، وهو عام في جميع الأعمال التي يتقرب بها لوجه الله، أمَّا الخصوص: فهو في سبب الحديث ومناسبة لقوله، فروي أنَّ سبب الحديث: أنَّ رجلًا هاجر من مكة إلىٰ المدينة؛ ليتزوج امرأة يقال لها (أم قيس) فقيل له: مهاجر أم قيس، والحديث ليس خاص بالهجرة إنَّما هو لجميع الأعمال التي يراد بها وجهَ اللهِ ﷻ، هذا الخصوص والعموم في أول الحديث وبيانه من التفصيل والإيضاح بعد ذكر الحكم، وربط بينها برابطٍ معنويٍّ وهو بيان الحكم وضرب المثل له.

كما يأتي التفسير والبيان بعد جملة أثارت تساؤلًا، ولفتت انتباه المتلقي حتىٰ يصغي لمنطوق القول وحكمه، قال تعالىٰ: ﴿ قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِٱلْأَخْسَرِينَ أَعْمَٰلًا ۝١٠٣ ٱلَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا ﴾ (الكهف: ١٠٣ – ١٠٤).

---

(١) معاهد التنصيص، العباسيّ (٢/ ٢٥٥).

(٢) انظر: الصناعتين، لأبي هلال العسكريّ (٣٤٥).

(٣) صحيح البخاريّ، برقم (١).

فالجملة معترضة أثارت مضمون آية: ﴿ أَفَحَسِبَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَن يَتَّخِذُواْ عِبَادِى مِن دُونِىٓ أَوْلِيَآءَ ۚ إِنَّآ أَعْتَدْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَٰفِرِينَ نُزُلًا ﴾ (الكهف:١٠٢).

ولا شك أنَّ قوله: ﴿ بِٱلْأَخْسَرِينَ أَعْمَٰلًا ﴾، توبيخًا لهم، وتنبيهًا علىٰ ما غفلوا عنه من خيبة سعيهم عن طريق التلميح، إذ عدلَّ فيه عن طريقة الخطاب بأنَّ يقال لهم: هل ننبئكم بأنَّكم الأخسرون أعمالًا، إلىٰ طريقة الغيبة حيث يستشرفون إلىٰ معرفة هؤلاء الأخسرين فيما يروعهم، إلَّا أن يعلموا أنَّ المخبر عنهم هم أنفسهم[1].

١٤- التشبيه:

هو أن يربط الأمر أو الحكم أو الجملة المؤدية للمعنىٰ بصورة ترسخ العلاقات بين المشبه والمشبه به لا رصد العلاقات الشكلية بينهما، فربط خبر المستقبل أو أمر غيبي بشيء محسوس مشاهد لدىٰ المتلقي ليس الهدف منه مجرد الخيال، إنَّما يهدف في الغالب إلىٰ تمكين المعنىٰ وتصويره في ذهن المخاطب حتىٰ يتخيله ويتمثله أمامه[2]، خاصة في الخطاب الحجاجي الإقناعي. قال تعالىٰ: ﴿ ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ فَهِىَ كَٱلْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً ۚ وَإِنَّ مِنَ ٱلْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ ٱلْأَنْهَٰرُ ۚ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ ٱلْمَآءُ ۚ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ ۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴾ (البقرة:٧٤).

فجمعت الآية جمل معترضة وتشبيه وتلخيص وتعليل وتأكيد علىٰ أهمية الخبر بين جملتين، جملة: ﴿ ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم ﴾، وجملة الحال: ﴿ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴾.

حيث شبهت الآية قلوب بني إسرائيل بالحجارة في قسوتها وشدة صلابتها، بل هي أشد

---

(١) انظر: البحر المحيط، لأبي حيان الأندلسيّ (٧/ ٢١٦)، والتحرير والتنوير، ابن عاشور (١٦/ ٤٦).

(٢) انظر: الصناعتين، لأبي هلال العسكريّ (٢٣٩)، ومفتاح العلوم، السكاكيّ (٣٣٢).

منها قوة وصلابة. قال ابن عاشور: «فهي كالحجارة: تشبيه فُرِّع بالفاء لإدارة ظهور التشبيه بعد حكاية الحالة المعبرة عنها بقست؛ لأنَّ القسوة هي وجه الشبه؛ ولأنَّ أشهر الأشياء في هذا الوصف هو الحجر، فإذا ذكرت القسوة فقد تهيأ التشبيه بالحجر، ولذا عطف بالفاء، وقد كانت صلابة الحجر أعرف للناس؛ لأنَّها محسوسة؛ لذلك شبه بها هذا الأسلوب الذي يسمىٰ عندي تهيئة التشبيه، وهو من محاسنه.

أمَّا معنىٰ التخيير الموضوعة له (أو)؛ لأنَّ الانتقال ينشأ عن التخيير، فإنَّ القلوب بعد أن شُبِهَت بالحجارة، وكان الشأن يكون المشبه أضعف في الوصف من المشبه به يبنىٰ علىٰ ذلك ابتداء التشبيه بما هو أشهر، ثم عقب التشبيه بالترقي إلىٰ التفضيل في وجه الشبه»[1].

أمَّا سبب تشبيه القلوب بالحجارة في القسوة مع كونها مغايرة لقسوة الحجارة؛ لأنَّ قسوة القلوب عند التمحيص أشد من قساوة الحجارة؛ فالحجارة يعتريها التحول عن صلابتها وشدتها بالتفرق والتشقق، وهذه القلوب لم تُجد فيها محاولة.

كما تضمنت الجمل تعليلًا بقوله: وإنَّ من الحجارة لما يتفجر منه..، هذا التعليل تضمن التأكيد للأمر المتصور الذي رسمته صورة تشبيه القلوب بالحجارة في القساوة، وبديع التخلص في قوله تعالىٰ: ﴿ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ ﴾. واختار لفظ الخشية عوضًا عن التسخير ليتضح أمر تفضيل الحجارة علىٰ القلوب.

ولا يقف المقام عند هذا الأمر؛ بل يتعداه إلىٰ تقرير حالة انفجار الماء من الأرض، ومن الصخور المنحصرة ليكون في صورته المذكورة في الآية الكريمة، هذا التفصيل والتحليل جاء بين جملتين؛ الغرض منه تأكيد المعنىٰ، ورسم صورة ذهنية لدىٰ المتلقي حتىٰ يتأكد الأمر في ذهنه. والله أعلم.

(١) التحرير والتنوير، ابن عاشور (١/ ٥٦٢).

قال الشاعر:

وطـولُ مُقـامِ المـرءِ في الحـيِّ مُخْلِـقٌ * لدِيباجَتَيـهِ فـاغتَرِبْ تَتَجَـدَّدِ

فـإنّي رَأيـتُ الـشّمسَ زيـدتْ مَحَبَّـةً * إلـىٰ النّـاسِ أنْ لَيْـسَتْ عَلَـيْهِمْ بِـسَرْمَدِ[1]

إذ البيت الثاني بجمله ومعانيه وتشبيهه أكدَّ معنىٰ البيت الأول، وقررَّ معناه.

من شواهده: قول الله تعالىٰ: ﴿ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَعۡمَٰلُهُمۡ كَسَرَابِۭ بِقِيعَةٖ يَحۡسَبُهُ ٱلظَّمۡـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمۡ يَجِدۡهُ شَيۡـٔٗا وَوَجَدَ ٱللَّهَ عِندَهُۥ فَوَفَّىٰهُ حِسَابَهُۥۗ وَٱللَّهُ سَرِيعُ ٱلۡحِسَابِ ﴾ (النور:٣٩).

فالآية رسمت صورة متعددة الجمل والعبارات، وربطت بين صورة عمل الكافر في الحياة الدنيا وسعيه الحثيث بغية الأجر والمثوبة، حتىٰ إذا ظن أنَّهُ سينال جائزته وجد الخيبة والندم، ووجد خلاف ما كان يأمل، ووجد ملائكة العذاب ينتظرونه ليلقوه في جهنم وبئس المصير، مثل هذا الكافر كمثل ظمئان في أرض فسيحة يطلب الماء فرآه سرابًا بعيدًا فأخذ يتبعه ويتتبعه ليشبع عطشه، فكلمَّا أدرك موضع السراب لم يجده شيئًا، ولم ينل مراده، ولم يجد إلَّا خيبة الأمل، فكان سعيه هباءً.

١٥- ضرب المثل:

ويكون بضرب المثل علىٰ الشيء وتأكيد معناه أو بيان أمره، أو شرح حكمه، كما يتضمن مجموعة من الجمل التي ترسم صورة ذهنية لدىٰ المتلقي حتىٰ يتضح الأمر له،[2] ويستقر في ذهنه ويتصوره غاية التصور: قال تعالىٰ في شأن اليهود والمنافقين: ﴿ أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ نَافَقُواْ يَقُولُونَ لِإِخۡوَٰنِهِمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ لَئِنۡ أُخۡرِجۡتُمۡ لَنَخۡرُجَنَّ مَعَكُمۡ وَلَا نُطِيعُ فِيكُمۡ أَحَدًا أَبَدٗا وَإِن قُوتِلۡتُمۡ لَنَنصُرَنَّكُمۡ وَٱللَّهُ يَشۡهَدُ إِنَّهُمۡ لَكَٰذِبُونَ ﴾ (الحشر:١١).إلىٰ قوله: ﴿ لَا يُقَٰتِلُونَكُمۡ جَمِيعًا إِلَّا

(١) ديوان أبي تمام (٤١١)، والبيان والتبيين، الجاحظ، (٢/ ١٢٠).

(٢) انظر: أسرار البلاغة، الجرجانيّ (١٣٩)، وجواهر البلاغة، المراغيّ (٣١٩).

فِي قُرًى مُّحَصَّنَةٍ أَوْ مِن وَرَآءِ جُدُرٍ ۚ بَأْسُهُم بَيْنَهُمْ شَدِيدٌ ۚ تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّىٰ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْقِلُونَ ﴾ (الحشر:١٤).

هذه الآيات الحكيمة بينت حال المنافقين واليهود في عداوتهم للمؤمنين، وخيانتهم لبعضهم في وعدهم النصرة والتمكين والعون علىٰ قتال المؤمنين، «ثم خذلانهم لبعضهم وعدم وفائهم لعهودهم كمثل خذلانهم لبني النضير قبلكم، ذاقوا وبال أمرهم فخسروا الدنيا والآخرة، كمثل الشيطان في إغوائه لمؤمني بني إسرائيل حتىٰ كفر بربه، فلما كفر قال إنِّي بريء منك إنِّي أخاف الله رب العالمين، فكانت عاقبتهما أنَّهما في النار خالدين فيها وذلك جزاء الظالمين»[1].

كلُّ هذه الجمل والمؤكدات وضرب الأمثال تؤكد حال المنافقين واليهود مع بعضهم، وضرب المثل للمؤمن يثبتًا له، وإقرارًا بوجوب التوكل علىٰ الله، فيتيقن أنَّ الله ناصره، وأن كيد المشركين ضعيف ووهن.

كما شملت الآيات جملًا معللة للحكم وهي قوله تعالىٰ: ﴿ لَأَنتُمْ أَشَدُّ رَهْبَةً فِي صُدُورِهِم مِّنَ اللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ ﴾ (الحشر:١٣).

فالرابط بين الجمل معنويٌّ يقصد منه تأكيد المعنىٰ، ورسم صورته في ذهن المتلقي للحكم لا مجرد اختلاف نوع الجملة والفصل بينها بدون رابط لفظيٍّ، أو الربط بينها برابط الواو أو غيرها من الروابط اللفظيَّةِ.

قال رسولُ اللهِ ﷺ: (والذي نفسي بيده لتصبن عليكم الدنيا صبًا حتىٰ لا يزيغ قلب أحدكم إزاغة إلَّا هية، وأيم الله لقد تركتكم علىٰ مثل البيضاء ليلها ونهارها سواء)[2].

تضمن الحديث عدد من الجمل المؤكدة بالقسم والمثل، فالقسم في قوله: (والذي نفسي

(١) انظر: المحرر الوجيز، ابن عطية الأندلسيّ (٥/ ٢٨٩).

(٢) سنن ابن ماجة، برقم (٦٤٢).

بيده)، وقوله: (وأيم الله)، والمثل في قوله: (مثل البيضاء ليلها ونهارها سواء). وهو من المؤكدات علىٰ حال الأمة بعده، وما يكون عليه أمرهم من النعيم والثراء حتىٰ لا يميل أحدكم ولا يزيغ عنها إلَّا الدنيا وما فيها من النعيم المقيم، ثم ذكرهم بما تركهم عليه من المحجة البيضاء، والقلوب النقية، والإسلام الصافي الذي مثله مثل الأرض المبيضة ليلها ونهارها سواء، وقرن ذلك بالقيم: (وأيم الله) تأكيدًا علىٰ تبليغ الرسالة كاملة لا لبس فيها ولا غموض، ولا إشكال فيه.

كلُّ ذلك من التناسب الدقيق بين الجمل، وربط المعاني وتأكيدها بالمؤكدات والأمثال والحجج رغم وجود حرف العطف الواو الذي ربط بين فقرات الحديث، إلَّا أنَّهُ اعتمد علىٰ المعنىٰ لأمر قبل اللفظ.

١٦- الاستقصاء:

وهو تناول معنىٰ ثم استقصاء ذكر خصائصه ومكوناته حتىٰ يؤديه غاية البيان، أو ذكر جميع صفاته وصوره، وأمثلته كثيرة شعرًا ونثرًا[1]، قال الشاعر:

وحديثها السَّحرُ الحلالُ لوَ أنَّهُ * لمْ يجنِ قتلَ المسلمِ المتحرِّزِ
إنْ طالَ يملَلْ وإنْ هيَ أوجزتْ * ودّ الْمُحَدَّثُ أَنَّهَا لَمْ تُوجِزِ
شَرَكُ الْعُقُولِ وَنَزْهَةٌ مَا مِثْلِهَا * لِلْمُطْمَئِنِّ وَعَقْلُةُ الْمُسْتَوفِزِ[2]

وصف الشاعر حديث محبوبته وصفًا دقيقًا، وكساه من المعاني ما يصفه الوصف البليغ الحسن اللائق بها، حيث وصفه بالسحر الحلال، وليس بالطويل الممل ولا القصير المخل للمعنىٰ، ومن حسنه ود السامع إن هي أوجزت لم توجز لحسن حديثها وعذوبته، والسامع لحديثها مطمئن أو مستوفز، فإن كان مطمئنًا كان هذا الحديث نزهته، وإن كان مستوفزًا كان عقلته ودليله.

---

(١) المثل السائر، ابن الأثير (١/ ٥٤٠).

(٢) ديوان البحتريّ (٤٠٠).

قال كعب بن زهير في رسولِ الله ﷺ:

إنَّ الرّسـولَ لَنُـورٌ يُسْتَـضَاءُ بـهِ، * وَصَـارِمٌ مـن سـيوفِ اللهِ مَـسْلُولُ
في عُـصْبةٍ مِـنْ قُـرَيشٍ قَـالَ قَـائِلُهُم * بِـبَطْنِ مَكّـةَ، لَمَّـا أَسْـلَمُوا: زُوُلُـوا
زَالُـوا، فَمَـا زَالَ أَنْكَـاسٌ، ولا كُـشُفٌ * عِنْـدَ اللّقَـاءِ، ولَا مَيْـلٌ مَعَازِيـلُ
شُـمُّ العَـرَانِينِ، أبْطَـالٌ، لَبُوسُـهمُ * مِـنْ نَـسْجِ دَاودَ، فِي الْهَيْجَـا، سَـرَابِيلُ
بِـيضٌ سَـوابِغُ قَـدْ شُـكّتْ لُهَـا حَلَـقٌ، * كُأنّهَـا حَلَـقُ القَفعَـاءِ، مَجْـدُولُ
لاَ يَفْرَحُـونَ، إذا نَالَـتْ رِمَـاحُهُمُ * قَوْمًـا، وَلَيْـسوا مَجَازيعًـا، إذا نِيلُـوا
يَمْشُونَ مَشْيَ الجِمَال الزُّهر، يَعْصِمُهُم * ضَـرْبٌ، إذا عَـرَّدَ الـسُّودُ التّنابِيـلُ
لا يَقَـعُ الطّعْـنُ إلاّ في نُحُـورِهِمُ، * ومَـا لَهُـمْ عَـنْ حِيـاضِ المَـوْتِ تَهْلِيـلُ[1]

وصف الشاعر رسولَ اللهِ ﷺ بالسيف المضيء الذي يستضاء به، وهو صلت مسلول علىٰ أعداء الله، كما عرَّجَ بذكر وصف الرسول ومن معه من الصحابة المهاجرين من قريش، ثم ذكر شجاعتهم في الحرب وسيرهم في القتال، وإقدامهم في المعارك، وحالهم في النصر والهزيمة، كلُّ ذلك من الاستقصاء في الوصف وبيان حال الموصوف بالشجاعة المقرونة بالمروءة والكرم.

١٧- التتميم:

ويسمىٰ بالتمام، وهو أن يعترض الجملة كلام لم يتم معناه، ثم يعود إلىٰ المعنىٰ الأول فيتمه بذكر لازم يتمم المعنىٰ ويزيده وضوحًا وبيانًا[2]. قال تعالىٰ: ﴿ مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً ۖ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴾ (النحل:٩٧).

ومقتضىٰ القول دون تتميم: (من عمل صالحًا فلنحيينه)، فلمَّا كان الوعد للجزاء ذكر ما

(١) ديوان كعب بن زهير (٦٠)، وجمهرة أشعار العرب، الخطابيّ (٦٤٠).

(٢) انظر: العمدة في محاسن الشعر، ابن رشيق القيروانيّ (٢/ ٥٠).

يبين المعنىٰ، ويمحو كلَّ توهم بعدم شمول الجزاء جميع فروع المعنىٰ، وليعم الوعد الذكر والأنثىٰ ممن اتصف بالإيمان، ولنحيينه حياة طيبة في الدنيا، ولنجزينهم في الآخرة أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون[1]. فجملة (من ذكر وأنثىٰ)، وجملة (وهو مؤمن) معترضة لتتميم المعنىٰ، ودفع توهم عدم شمول الوعد جميع من عمل صالحًا وهو مؤمن، والله أعلم.

وقال الرسولُ ﷺ: (إِنَّ الرَّجُلَ لَيَعْمَلُ عَمَلَ أَهْلِ الْجَنَّةِ فِيمَا يَبْدُو لِلنَّاسِ، وَهُوَ مِنْ أَهْلِ النَّارِ، وَإِنَّ الرَّجُلَ لَيَعْمَلُ عَمَلَ أَهْلِ النَّارِ فِيمَا يَبْدُو لِلنَّاسِ، وَهُوَ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ)[2].

فتكررت جملة: (فيما يبدو للناس) إيضاحًا لمقول القول الأول بذكر أمر يفسر الحديث، ويكشف إشكاله علىٰ سبيل التتميم بجملة معترضة، «ووجه حسن الاعتراض حسن الإفادة، ويكون مثله الحسنة تأتيك من حيث لا ترتقبها»[3]. إذ بني النَّصُ علىٰ التقابل بين عمل أهل الجنة والنار، وبين العمل والمصير، فالأول: ظاهره يخالف باطنه، والثاني: باطنه يخالف ظاهره، والحكم علىٰ السريرة، فإن صلحت صلح العمل، وإن فسدت فسد العمل، هذا التقابل يمكن أن يعدَّ من التكميل بين معنيين بذكر الأمر وضده.

١٨- البسط في الكلام:

ويكون بالتعبير عن المعنىٰ الموجز بألفاظ كثيرة ليُضمن اللفظ معاني أُخر تزيد الكلام حسنًا، ولولا بسط الكلام بكثرة الألفاظ لم تحصل تلك الزيادة[4]، ويختلف عن الاستقصاء: أنَّ الاستقصاء هو حصر كلَّ ما يتفرع من المعنىٰ ويتولد عنه، ويكون من سببه ولوازمه حيث لا يترك فيه موضعًا قد أخلفه بجده الآخذ له، فيستدركه ليستحقه بذكره، والبسط يكون ببسط العبارة وإن

(١) انظر: الكشاف، الزمخشريّ (٢/ ٦٣٣).

(٢) صحيح مسلم، برقم (١١٢).

(٣) الإيضاح، القزوينيّ (٢/ ١٣٢).

(٤) انظر: تحرير التحبير، ابن أبي الأصبع العدوانيّ (٥٤٤).

لم يستقص كلَّ لوازمها[1].

قال الشاعر:

أَخْجَلَتْنِي بِنَدَىٰ يَدَيكَ فَسَوَّدَتْ * مَا بَيْنَنَا تِلْكَ الْيَدُ الْبَيْضَاءُ

صِلَةَ غَدَتْ فِي النَّاسِ وَهِي قَطِيعَة * عَجَبًا وَبَرٌّ رَاحَ وَهْو جَفَاءُ[2]

والمعنىٰ أنَّ كثرة عطائك أخجلني، فكان سببًا في قطيعتي لك، فالشاعر يستطيع أن يعبر عن المعنىٰ بلفظ أيسر من ذلك، ولكنَّ الإطناب في الكلام جعل الشاعر يعبر عن معناه بالجمع بين المتضادات، والتزويق في العبارة، فجمع بين الطباق في البيت الأول: السواد والبياض، والمقابلة في البيت الثاني: بذكر الصلة والقطيعة، والغدو والرواح، والبر والجفاء، حتىٰ يتضح المعنىٰ ويتأكد.

ومن بديع القصائد في هذا الشأن قصيده إبراهيم بديويّ (وتنسب لغيره) التي قال فيها:

لِلّهِ فِي الآفَاقِ آيَاتٌ لَعَلَّ * أَقَلَّهَا هُو مَا إِلَيهِ هَدَاكَا

والْكَونُ مَشْحُونٌ بِأَسْرَارٍ * إذا حَاولْتَ تَفْسِيرًا لَهَا أَعْيَاكَا

قُلْ لِلطَّبِيبِ تَخَطَّفَتهُ يَدُ الرَدَىٰ * مَنْ يَا طَبِيْبُ بِطِبِّهِ أَرْدَاكَا

قُلْ لِلمَرِيضِ نَجَا وَعُوفِيَ بَعْدَمَا * عَجَزَتْ فُنُونُ الطِّبِّ مَنْ عَافَاكَا

قُلْ لِلصَحِيحِ يَمُوتُ لا مِنْ عِلّة * مَنْ في المَنَايَا يَا صَحِيحُ دَهَاكَا

ثم قال:

سَتُجِيبُ مَا فِي الْكَونِ مِنْ آياتِهِ * عَجَبُ عُجَابٌ لَو تَرَىٰ عَينَاكَا

رَبِي لَكَ الْحَمدُ الْعَظِيمُ لِذَاتِكَ * حَمْدًا ولَيْسَ لِوَاحِدٍ إلْاكَا

(١) انظر: تحرير التحبير، ابن أبي الأصبع العدوانيّ (٥٤٧).

(٢) سقط الزناد، لأبي العلاء المعريّ (١٦٢).

ثم يقول في آخر بيت:

يَـا أَيُّهَـا الإِنْـسَانُ مَهْـلًا مَـا الـذي * بِـاللهِ جَـلَّ جَلَالُـهُ أَغْرَاكَـا[1]

وهي قصيدة طويلة ذكرت آيات الله في خلقه، وعظيم صنعه، وبديع تسخيره لمخلوقاته، والبسط هنا من باب زيادة الأدلة في ذكر كلِّ آية علىٰ حدة، وتقرير الأمر بذكر أكبر قدر من الأدلة.

وهي من القصائد التي حملت غرضًا واحدًا، وأولها ومطلعها يدلُّ علىٰ مضمونها، وخاتمتها فذلكة لمضمونها، فهي ذات تناسب بين المطلع والخاتمة.

١٩- حسن التعليل:

هو ذكر علَّة مناسبة علىٰ جهة الاستطراف، وذلك لإيهام تحقيقه وتقريره، ذلك أنَّ ذكر الشيء معللًا آكد في النفس من إثباته مجردًا[2].

ففي سورة الأنفال، وفي معرض وصف معركة بدر قال تعالىٰ: ﴿ إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبِّتُواْ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ۚ سَأُلْقِي فِي قُلُوبِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ ٱلرُّعْبَ فَٱضْرِبُواْ فَوْقَ ٱلْأَعْنَاقِ وَٱضْرِبُواْ مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ ﴿١٢﴾ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ شَآقُّواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ ۚ وَمَن يُشَاقِقِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ﴾ (الأنفال: ١٢-١٣).

فآية: ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ شَآقُّواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ ۚ ﴾ إلىٰ قوله: ﴿ وَأَنَّ لِلْكَٰفِرِينَ عَذَابَ ٱلنَّارِ ﴾. بيان لسبب الانتقام، وهو ضرب الأعناق، وتسليط المؤمنين والملائكة عليهم، فالجملة تعليلية، لذا قال: ﴿ ذَٰلِكُمْ فَذُوقُوهُ ﴾ خطابًا للمشركين الذين قتلوا، والذين قطعت بنائنهم، أي: يقال لهم إنَّ إصابتهم كانت لمشاقتهم الله ورسوله، فإنَّهم كانوا يسمعون توعد الله إياهم بالعذاب والبطش، كقوله: يوم نبطش البطشة الكبرىٰ إنَّا منتقمون، فإذا رأوا القتل الذي لم يألفوه، ورأىٰ الواحد

(١) الشكل والمضمون في شعر إبراهيم بديويّ، محمد سيد (٦٥).

(٢) انظر: علوم البلاغة، المراغيّ (٣٤٠).

منهم نفسه مضروبًا بالسيف ضربًا لا يستطيع له دفاعًا، علم أنَّ وعيد الله تحقق فيه، فجاش في نفسه أنَّ ذلك لمشاقة الله ورسوله[1].

وقال ابن نباتة في وصف فرسه[2]:

وأَدْهَـــمَ يَـــسْتَمِدُّ اللَّيْـــلُ مِنْـــهُ * وتَطْلُـــعُ بَـــيْنَ عَيْنَيْـــهِ الثُّرَيَّـــا

سَـــرَىٰ خَلْـــفَ الـــصَّباحِ يَطِيـــرُ مَـــشْيًا * ويَطْـــوِي خَلْفَـــهُ الأَفْـــلاَكَ طَيّـــًا

فَلَمَّـــا خَـــافَ وَشْـــكَ الفَـــوْتِ مِنْـــهُ * تَـــشَبَّثَ بِـــالْقَوَائِمِ والْمُحَيَّـــا[3]

علَّل ابن نباته بياض قوائم الفرس، وبياض محياه (وجهه) بأَنَّ الصَّباحَ خافَ أن يفوتَه الفرس بسبب سُرعة جريه، فتشبَّثَ بقوائمه ووجهه، فظهر بياض الصباح عليها، أي: يدخل في وقت الصباح بعبور سريع، ويخرج منه دون أن يُرَىٰ بياض الصبح عليه.

هذا التعليل مبني علىٰ تخيل أساسه تشبيه بياض قوائم الفرس، وبياض وجهه ببياض الصبح.

٢٠- الاستدراج:

وهو الكلام الذي يتضمن من النكت الدقيقة في استدراج الخصم إلىٰ الإذعان والتسليم، وإذا حقق النظر فيه علم أنَّ مدار البلاغة كلِّها عليه؛ لأنَّهُ انتفاع بإيراد الألفاظ المليحة الرائعة، والمعاني اللطيفة الدقيقة دون أن تكون مستجلبة لبلوغ غرض المخاطب بها[4].

قال تعالىٰ: ﴿ وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَـٰنَهُۥٓ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَن يَقُولَ رَبِّىَ ٱللَّهُ وَقَدْ جَآءَكُم بِٱلْبَيِّنَـٰتِ مِن رَّبِّكُمْ ۖ وَإِن يَكُ كَـٰذِبًا فَعَلَيْهِ كَذِبُهُۥ ۖ وَإِن يَكُ صَادِقًا يُصِبْكُم بَعْضُ ٱلَّذِى

(١) انظر: التحرير والتنوير، ابن عاشور (٩/ ٢٨٥).

(٢) الإيضاح، القزوينيّ (٤٧).

(٣) ديوان ابن نباتة المصريّ، عبد الأمير حبيب (٢٤١).

(٤) انظر: المثل السائر، ابن أثير (٢/ ٦٤).

يَعِدُكُمۡ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي مَنۡ هُوَ مُسۡرِفٞ كَذَّابٞ﴾ (غافر:٢٨).

هذا الاستدراج في الآية جاء علىٰ طريقة الحجاج بأسلوب ماتع يبرهن علىٰ نظريته ببيان أمر النبيِّ المرسل وحاله مع قومه، فإمَّا أن يكون كاذبًا فيعود عليه ولا يتعداه، ولن يضركم شيء، أو صادقًا، فإن كان صادقًا يصبكم بعض ما يعدكم إن تعرضتم له، وقد علم هذا الرجل المحاج قومه أنَّ النبيَّ المحاج لقومه نبي مرسل، وأنَّ كلَّ ما يعدكم به لا بد أن يصيبكم. قال ابن الأثير: «سلك معهم طريق الإنصاف والملاطفة في القول، ويأتيهم من جهة المناصحة، ليكون أدعىٰ إلىٰ سكونهم إليه...، وتقديم الكاذب علىٰ الصادق من هذا القبيل، كأنَّهُ برر لهم في صدر الكلام بما يزعمونه؛ لئلا ينفروا منه»، ثم قال: «في آخر الآية: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي مَنۡ هُوَ مُسۡرِفٞ كَذَّابٞ﴾، أي: هو علىٰ الهدىٰ ولو كان مسرفًا كذابًا لما هداه الله للنبوة»[1].

وجاء في الحديث النبويِّ أنَّ رجلًا من بني فزارة جاء إلىٰ النبيِّ ﷺ فقال: إنَّ امرأتي ولدت غلامًا أسود فقال النبيُّ ﷺ: (هَلْ لَكَ مِنْ إِبِلٍ؟) قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: (فَمَا أَلْوَانُهَا؟) قَالَ: حُمْرٌ، قَالَ: (هَلْ فِيهَا مِنْ أَوْرَقَ؟) قَالَ: إِنَّ فِيهَا لَوُرْقًا، قَالَ: (فَأَنَّىٰ أَتَاهَا ذَلِكَ؟) قَالَ: عَسَىٰ أَنْ يَكُونَ نَزَعَهُ عِرْقٌ، قَالَ: (وَهَذَا عَسَىٰ أَنْ يَكُونَ نَزَعَهُ عِرْقٌ)[2].

تدرَّج الخطاب النبويُّ في طرح الحجة حتىٰ قرر بالحكم، وذلك بتشبيه أمره بأمر الإبل، لقربها من الرجل، ومن بيئته، فالسائل تحدث بكلام فيه تعريض بالريبة، وهو يرد نفي الولد بحكم النبيِّ ﷺ، فكان الأمر علىٰ خلاف ما يترقب ويريد، ثم ضرب له المثل بما يوجد من اختلاف الألوان في الإبل، وفحلها ولقاحها واحد[3].

* * *

(١) المثل السائر، ابن أثير (٢/ ٦٤).

(٢) صحيح مسلم، برقم (١٥٠٠).

(٣) معالم السنن، الخطابيّ (٣/ ٢٧٢).

الخاتمةُ

خَلُصَ البحثُ إلىٰ عدَّةِ نتائجٍ:

- التنوع البديع في الروابط اللفظيَّةِ والمعنويَّةِ بين الجمل؛ ذلك أنَّ لكلِّ نظم طرائق في ربط الجمل تختلف عن غيره من صنوف النظم، فالنظم القرآنيُّ مثلًا: كان مثالًا للتنوع في استخدام أساليب الربط بين الجمل.

- أنَّ قصر الروابط بين التراكيب بقضية الفصل والوصل لم يكن دقيقًا في تناول هذه القضية المهمة في دراسة الأساليب، فمن خلال التتبع الدقيق في كتب أهل اللغة ظهرت إسهاماتهم وإشاراتهم إلىٰ تنوع الروابط بين جمل النَّص، وإشاراتهم أيضًا لإيجاد المناسبة بين فِقر النَّص.

- إنَّ الأدوات والمعاني الرابطة تختلف من جنس أدبيٍّ إلىٰ آخرَ، وتتنوع بتنوع الأسلوب، ذلك أنَّ طرق النظم تختلف، فالخصائص الدقيقة للنظم القرآنيِّ ليست كخصائص النَّص النبويِّ أو الشعريِّ أو القصة والرواية.

- أنَّ مستويات التحليل الدلاليَّ يختلف من نص إلىٰ آخر، وتخضع لمقاييس ومعضدات دلاليَّة كثيرة تؤثر في بيان خصائص الدلالة وتوجيه المعنىٰ.

التوصياتُ:

يجدر أن أشيرَ إلىٰ أهم التوصيات التي نتجت عن هذه الدراسة الدلاليَّةِ للروابط بين الجمل، والتي قصرتها في حدود سياق الجمل فيما بينها دون التطرق إلىٰ الروابط العامة بين جمل النَّص، كالربط بين أول النَّص وآخره أو أوله ووسطه...، أو علاقة النَّص بالنُّصوصِ والمعاني المحيطة به؛ لذا فإنَّ البحث يخلصُ إلىٰ التوصيات الآتية:

١- دراسة الروابط اللفظيَّةِ دراسة تفصيليَّةً، تتناول جميع أنواع الروابط بالتفصيل والتحليل والتمثيل لكلِّ نوع.

٢- دراسة الروابط العامَّةِ للنَّصِ، والتي تتناول المناسبة بين جزئيات النَّص الكبرىٰ، كعلاقة أول النَّصِ بآخره، وآخره بأوله، وعلاقة وحدات النَّصِ بمحيطه الخارجيِّ، وغيرها من المحددات السياقيَّةِ للنَّصِ العربيِّ، مع مراعاة اختلاف الجنس الأدبيِّ وخصائص الأساليب.

٣- إذا كانت الروابط اللفظيَّةُ ذات أهمية وتنوع كما أشرت إليه، فإنَّ الروابط المعنويَّةَ كذلك؛ لما تحمله من تشعب وتنوع يحتاج إلىٰ تمعنٍ وتمحيصٍ أكبر.

* * *

فهرس المصادر والمراجع

(١) أسرار البلاغة. الجرجانيّ، عبدالقاهر بن عبدالرحمن. تحقيق: محمود محمد شاكر، د.ط، القاهرة – مصر: مطبعة المدنيّ، د.ت.

(٢) أوضح المسالك إلىٰ ألفية ابن مالك. ابن هشام: عبدالملك بن هشام. تحقيق: يوسف البقاعيّ، د.ط، بيروت – لبنان: دار الفكر، د.ت.

(٣) الإيضاح. الخطيب القزوينيّ، محمد بن عبدالرحمن. تحقيق: عبدالمنعم خفاجيّ، ط٣، بيروت – لبنان: دار الجيل، د.ت.

(٤) البحر المحيط في التفسير. أبي حيان الأندلسيّ، محمد بن يوسف. تحقيق: صديق جميل، د.ط، بيروت – لبنان: دار الفكر، ١٤٢٠هـ.

(٥) البرهان في علوم القرآن. الزركشيّ، محمد بن بهادر. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط١، بيروت – لبنان: دار إحياء التراث العربيّ، ودار المعارف، ١٣٧٦هـ – ١٩٥٧م.

(٦) البيان والتبيين. الجاحظ، أبو عثمان عمر بن بحر. تحقيق: عبدالسلام هارون، ط٤، بيروت – لبنان: دار الفكر، ١٤٢٣هـ.

(٧) تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر. ابن أبي الأصبع العدوانيّ، عبدالعظيم بن عبدالواحد. تحقيق: حفني محمد شرف، عمان – الأردن: المجلس الأعلىٰ لإحياء التراث الإسلاميّ، ١٤١٦هـ – ١٩٩٥م.

(٨) التحرير والتنوير. ابن عاشور، محمد الطاهر. د.ط، تونس: الدار التونسيَّة، ١٩٨٤م.

(٩) تفسير البغويّ (معالم التنزيل في تفسير القرآن). البغويّ: الحسن بن مسعود. تحقيق: عبدالرزاق المهدي، ط١، بيروت – لبنان: دار إحياء التراث العربيّ، ١٤٢٠هـ.

(١٠) جمهرة أشعار العرب. الخطابيّ، محمد الخطابيّ القرشيّ. تحقيق: علي محمد البجاديّ، ط١، القاهرة – مصر: نهضة مصر، ١٣٨٧هـ.

(١١) جواهر البلاغة. الهاشميّ، أحمد بن إبراهيم، ط٢٩، بيروت – لبنان: دار الكتب العلميَّة، ١٤٠٣هـ.

(١٢) الجواهر الحسان في تفسير القرآن. الثعالبيّ، عبدالرحمن بن محمد. ط١، بيروت – لبنان: دار إحياء التراث العربيّ، ١٤١٨هـ.

(١٣) الخصائص. ابن جني، أبو الفتح عثمان بن جني. ط٤، القاهرة – مصر: الهيئة المصريَّة العامة، د.ت.

(١٤) دراسات منهجيَّة في علم البديع. الشحات، محمد الشحات أبوسيت. ط١، القاهرة – مصر: دار الخفاجيّ، ١٤١٤هـ.

(١٥) دلائل الإعجاز. الجرجانيّ، عبد القاهر بن عبدالرحمن. علَّق عليه: محمود محمد شاكر، ط٥، القاهرة – مصر: مكتبة الخانجيّ، ١٤٢٤هـ – ٢٠٠٤م.

(١٦) دلالة السياق. الطلحيّ، ردة الله. ط١، مكة المكرمة: سلسلة الرسائل العلميَّة، جامعة أم القرى، رسالة دكتوراه، ١٤٢٢هـ.

(١٧) ديوان ابن شريف القيروانيّ. القيرواني، ابن شريف. تحقيق: حسن ذكري حسن، ط١، القاهرة – مصر: مكتبة الكليات الأزهريَّة، ١٤٠٣هـ.

(١٨) ديوان ابن المعتز. ابن المعتز، عبدالله. د.ط، بيروت – لبنان: دار صادر، د.ت.

(١٩) ديوان ابن نباتة المصريّ. حبيب، عبد الأمير. القاهرة – مصر: جامعة عين شمس، رسالة ماجستير، ١٩٧٤م.

(٢٠) ديوان أبي تمام (الحماسة). أبي تمام، حبيب بن أوس. تحقيق: محمد عبده، ط٥، القاهرة – مصر: دار المعارف، د.ت.

(٢١) ديوان امرئ القيس. امرئ القيس. تحقيق: عبدالرحمن المصطاويّ، ط٢، بيروت – لبنان: ١٤٢٥هـ.

(٢٢) ديوان أبي العتاهيَّة. أبو العتاهيَّة، إسماعيل بن القاسم، د.ط، بيروت – لبنان: دار بيروت، د.ت.

(٢٣) ديوان البحتريّ. البحتري. د.ط، بيروت – لبنان: دار الأرقم، ٢٠٠١م.

(٢٤) ديوان حافظ إبراهيم. إبراهيم، حافظ. د.ط، القارة – مصر: مؤسسة هنداويَّ، ٢٠١٢م.

(٢٥) ديوان السموأل. السموأل. د.ط، بيروت – لبنان: دار صادر، ١٩٥١م.

(٢٦) ديوان الطغرائيّ. الطغرائيّ، الحسن بن علي. تحقيق: علي الجبوريّ، ط٢، الدوحة – قطر: دار الدوحة، ١٤٠٦هـ.

(٢٧) ديوان كعب بن زهير. ابن زهير، كعب. تحقيق: علي فاعور، ط١، بيروت – لبنان: دار الكتب العلميَّة، ١٤١٧هـ – ١٩٩٧م.

(٢٨) زاد المسير في علم التفسير. ابن الجوزيّ، جمال الدين عبدالرحمن بن علي. تحقيق: عبدالرزاق المهديّ، ط١، بيروت – لبنان: دار الكتاب العربيّ، ١٤٢٢هـ.

(٢٩) سقط الزناد. المعريّ، أبو العلاء أحمد بن علي. د.ط، بيروت – لبنان: دار صادر، ٢٠٠٨م.

(٣٠) سنن ابن ماجة. ابن ماجة، محمد. تحقيق: مجموعة من المحققين، ط١، دمشق – سوريا: دار الرسالة العالميَّة، ١٤٣٠هـ.

(٣١) شرح ديوان المتنبي. العكبريّ، عبدالله بن الحسين. تحقيق: مصطفىٰ السقا، د.ط، بيروت – لبنان: دار المعرفة، د.ت.

(٣٢) شرح السيوطيّ علىٰ صحيح مسلم (الديباج علىٰ صحيح مسلم بن الحجاج). السيوطيّ، جلال الدين عبدالرحمن. تحقيق: أبو إسحاق الجوينيّ، ط١، الخبر – السعودية: دار عفان، ١٤١٦هـ – ١٩٩٦م.

(٣٣) شرح النوويّ (شرح صحيح مسلم بن الحجاج). النوويّ، يحيىٰ بن شرف. ط٢، بيروت – لبنان: دار إحياء التراث العربيّ، ١٣٩٢هـ.

(٣٤) شروح التلخيص. المغربيّ، أبو يعقوب؛ والتفتازانيّ، سعد الدين؛ والسبكيّ، بهاء الدين. د.ط، القاهرة – مصر: مطبعة عيسىٰ البابيّ الحلبيّ، ١٩٣٧م.

(٣٥) الشعر والشعراء. ابن قتيبة، عبدالله بن مسلم الدينوريّ. د.ط، القاهرة – مصر: دار الحديث، ١٤٢٣هـ.

(٣٦) الشكل والمضمون في شعر إبراهيم بديويّ. سيد، محمد علي. د.ط، القاهرة – مصر: مطبعة الأمانة، ١٩٩١م.

(٣٧) صحيح البخاريّ. البخاريّ، محمد بن إسماعيل. تحقيق: محمد زهير الناصر، ترقيم: محمد فؤاد عبدالباقي، ط١، بيروت – لبنان: دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ.

(٣٨) صحيح مسلم. النيسابوريّ، مسلم بن الحجاج. تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، د.ط، بيروت – لبنان: دار إحياء التراث العربيّ، د.ت.

(٣٩) الصناعتين. العسكريّ، الحسن بن عبدالله. تحقيق: علي محمد البجاويّ، ط٢، بيروت – لبنان: المكتبة العصريَّة، ١٤١٩هـ.

(٤٠) الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز. العلويّ، يحيىٰ بن حمزة. ط١، بيروت – لبنان: المكتبة العصريَّة، ١٤٢٣هـ.

(٤١) علم الأسلوب مبادئه وإجراءاته. فضل، صلاح. ط١، القاهرة – مصر: دار الشروق، ١٤١٩هـ – ١٩٩٨م.

(٤٢) علم المعاني. عبد الفتاح، بسيوني. ط١، القاهرة – مصر: د.ن، ١٤٠٨هـ.

(٤٣) علوم البلاغة (البيان والمعاني والبديع). المراغيّ، أحمد مصطفىٰ. ط٢، بيروت – لبنان: دار الكتب العلميَّة، ١٤٠٦هـ.

(٤٤) العمدة في محاسن الشعر وآدابه. القيروانيّ، ابن رشيق. تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، ط٥، بيروت – لبنان: دار الجيل، ١٤٠١هـ – ١٩٨١م.

(٤٥) غرائب القرآن ورغائب الفرقان. النيسابوريّ، الحسن بن محمد. تحقيق: زكريا عميرات، ط١، بيروت: دار الكتب العلميَّة، ١٤١٦هـ.

(٤٦) فن التحرير العربيّ. الشطي، محمد بن صالح الشطيّ. ط١، حائل – السعودية: دار الأندلس، ١٤٢٢هـ.

(٤٧) قضية الفصل والوصل بين المفردات عند البلاغيين. الصامل، محمد بن علي. ط١، الرياض – السعودية: دار كنوز إشبيليا، ١٤٢٨هـ.

(٤٨) الكشاف. الزمخشريّ، محمود بن عمر. ط٣، بيروت – لبنان: دار الكتاب العربيِّ، ١٤٠٧هـ.

(٤٩) المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر. ضياء الدين بن الأثير، نصر الله بن محمد. تحقيق: أحمد الحوفيّ، وبدويّ طبانة، د.ط، القاهرة – مصر: دار نهضة مصر، د.ت.

(٥٠) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. ابن عطية الأندلسيّ، عبدالحق بن غالب. تحقيق: عبدالسلام محمد، ط١، بيروت – لبنان: دار الكتب العلميَّة، ١٤٢٢هـ.

(٥١) مدارك التنزيل وحقائق التأويل. النسفيّ، عبدالله بن أحمد. ط١، بيروت – لبنان: دار الكلم الطيب، ١٤١٩هـ – ١٩٩٨م.

(٥٢) مسند الإمام أحمد. ابن حنبل، أحمد. تحقيق: شعيب الأرناؤوط، وعادل مرشد، ط١، بيروت – لبنان: مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ – ٢٠٠١م.

(٥٣) معالم السنن. الخطابيّ، محمد بن محمد. ط١، حلب – سوريا: المطبعة العلميَّة، ١٣٥١هـ – ١٩٢٢م.

(٥٤) معاهد التنصيص علىٰ شواهد التلخيص. العباسيّ، عبدالرحيم بن عبدالرحمن. تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، د.ط، بيروت – لبنان: عالم الكتب، د.ت.

(٥٥) مفاتيح الغيب (التفسير الكبير). الرازيّ: محمد بن عمر. ط٣، بيروت – لبنان: دار إحياء التراث، ١٤٢٠هـ.

(٥٦) مفتاح العلوم. أبي يعقوب السكاكيّ، يوسف بن أبي بكر. ضبطه وعلق عليه: نعيم زرزور، ط٢، بيروت – لبنان: دار الكتب العلميَّة، ١٤٠٧هـ.

(٥٧) الموازنة بين أبي تمام والبحتريّ. الآمديّ، الحسن بن بشر. تحقيق: أحمد صقر، ط٤، القاهرة – مصر: دار المعارف، ط١، القاهرة – مصر: مكتبة الخانجيّ، ١٩٩٤م.

(٥٨) موطأ الإمام مالك. مالك، ابن أنس. تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، د.ط، بيروت – لبنان: دار إحياء التراث، ١٤٠٦هـ.

(٥٩) نظرية السياق بين القدماء والمحدثين، دراسة لغويَّة نحويَّة دلاليَّة. خليل، عبدالمنعم بن عبدالسلام. ط١، الإسكندرية – مصر: دار الوفاء، ٢٠٠٧م.

(٦٠) نهاية الأرب في فنون الأدب. النويريّ، أحمد عبدالوهاب. ط١، القاهرة – مصر: دار الكتب القوميَّة، ١٤٢٣هـ.

* * *

BIBLIOGRAPHY

(1) Al-Bahr Al-Muheet fi At-Tafseer. Abi Hayyan Al-Andalusi, Muhammad Bin Yusuf. Edited by: Siddiq Jameel, n.d, Beirut – Lebanon: Dar Al-Fikr, 1420AH.

(2) Al-Bayan wa At-Tabyeen. Al-Jahith, Abu Uthman Umar Bin Bahr. Edited by: Abdus Salam Haroon, 4th ed., Beirut – Lebanon: Dar Al-Fikr, 1423AH.

(3) Al-Burhan fi Uloom Al-Quraan. Az-Zarkashi, Muhammad Bin Bahadur. Edited by: Muhammad Abu Al-Fadhl Ibrahim, 1st ed., Beirut: Lebanon: Dar Ihya At-Turath Al-Arabi, and Dar Al-Maarif, 1376AH – 1957.

(4) Al-Iedhah. Al-Khateeb Al-Qazweeni, Muhammad Bin Abdur Rahman. Edited by: Abdul Munim Khafaji, 3rd ed., Beirut – Lebanon: Dar Al-Jeel, n.d.

(5) Al-Jawahir Al-Hisan fi Tafseer Al-Quraan. Ath-Thaalabi, Abdur Rahman Bin Muhammad. 1st ed., Beirut- Lebanon: Dar Ihya At-Turath Al-Arabi, 1418AH.

(6) Al-Kashaf. Az-Zamakhshari, Mahmood Bin Umar. 3rd ed., Beirut – Lebanon: Dar Al-Kitab Al-Arabi, 1407AH.

(7) Al-Khasa'is. Ibn Jinny, Abu Al-Fath Uthman Bin Jinny. 4th ed., Cairo – Egypt: The General Egyptian Authority, n.d.

(8) Al-Mathal As-Saa'ir fi Adab Al-Katib wa Ash-Shair. Dhiyaa Uddin Bin Al-Atheer, Nasrullah Bin Muhammad. edited by: Ahmad AL-Houfiyy, and Badawi Tabanah, n.d, Cairo – Egypt: Dar Nahdhat Misr, n.d.

(9) Al-Muharrar Al-Wajeez fi Tafseer Al-Kitab Al-Aziz. Ibn Attiyyah Al-Andalusi, Abdul Haqq Bin Ghalib. Edited by: Abdus Salam Muhammad, 1st ed., Beirut – Lebanon: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1422AH.

(10) Al-Muwazanah Bayn Abi Tammam wa Al-Buhturi. Al-Aamidi, Al-Hasan Bin Bishr. Edited by: Ahmad Saqr, 4th ed., Cairo – Egypt: Dar Al-Maarif, 1st ed., Cairo – Egypt: Al-Khanji Bookstore, 1994.

(11) Al-Umdah fi Mahasin Ash-Shiir wa Adabih. Al-Qayrawani, Ibn Rasheeq. Edited by: Muhammad Muhyiddin Abdul Hameed, 5th ed., Beirut – Lebanon: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1406AH.

(12) Ash-Shakl wa Al-Madhmoon fi Shiir Ibrahim Badeewi. Syed, Muhammad Ali. N.d, Cairo- Egypt: Al-Amanah Press, 1991.

(13) Ash-Shiir wa Ash-Shuaraa. Ibn Qutaibah, Abdullah Bin Muslim Ad-Dainoori. N.d, Cairo – Egypt: Dar Al-Hadeeth, 1423AH.

(14) Asrar Al-Balaghah, (The Secrets of Rhetoric). Al-Jurjani, Abdul Qahir Bin Abdur Rahman. Edited by: Mahmood Muhammad Shakir, n.d, Cairo – Egypt: Al-Madani Press, n.d.

(15) As-Sinaa'atain. Al_Askari, Al-Hasan Bin Abdullah. Edited by: Ali Muhammad Al-Bajawi, 2nd ed., Beirut – Lebanon: Al-Asriyyah Bookstore, 1419AH.

(16) At-Tahreer wa At-Tanweer. Ibn Aashoor, Muhammad At-Taahir. N.d, Tunis: Ad-Dar At-Tunisiyyah, 1984.

(17) At-Turaz li Asrar Al-Balaghah wa Uloom Haqa'iq Al-I'jaz. Al-Alawi, Yahya Bin Hamzah, 1st ed., Beirut – Lebanon: Al-Asriah Bookstore, 1423AH.

(18) Awdhah Al-Masalik ila Alfiyyat Ibn Malik. Ibn Hisham: Abdul Malik Bin Hisham. Edited by: Yusuf Al-Baqaie, n.d, Beirut – Lebanon: Dar Al-Fikr, n.d.
(19) Dala'il Al-I'jaz. Al-Jurjani, Abdul Qahir Bin Abdur Rahman. Commentary by: Mahmood Muhammad Shakir, 5th ed., Cairo – Egypt: Al-Khanji Bookstore, 1424AH – 2004.
(20) Dalalat As-Siyaq. At-Talhi, Raddat Allah. 1st ed., Makkah Al-Mukarramah: Series of Scientific Letters, Umm Al-Qura University, a Ph.D letter, 1422AH.
(21) Dirasat Manhajiyyah fi Ilm Al-Badee, (Methodical Studies on the Knowledge of Al-*Badee*). Ash-Shahhat, Muhammad Ash-Shahhat Abu Seet. 1st ed., Cairo – Egypt: Dar Al-Khaffaji, 1414AH.
(22) Diwan Abi Al-Atahiyah. Abu Al-Atahiyah, Ismaeel Bin Al-Qasim, n.d, Beirut – Lebanon: Dar Beirut, n.d.
(23) Diwan Abi Tammam (Al-Hamasah). Abi Tammam, Habib Bin Aws. Edited by: Muhammad Abduh, 5th ed., Cairo – Egypt: Dar Al-Maarif, n.d.
(24) Diwan Al-Buhturi. AL-Buhturi, n.d, Beirut – Lebanon: Dar Al-Arqam, 2001.
(25) Diwan As-Samaw'al. As-Samaw'al. n.d, Beirut – Lebanon: Dar Sadir, 1951.
(26) Diwan At-Tughurraie. At-Tughurraie, Al-Hasan Bin Ali. Edited by: Ali Al-Jaboori, 2nd ed., Doha – Qatar: Dar Ad-Doha, 1406AH.
(27) Diwan Haafith Ibrahim. Ibrahim, Hafith. N.d, Al-Qarra – Egypt: Hendawi Foundation, 2012.
(28) Diwan Ibn Al-Mutazz. Ibn Al-Mutazz, Abdullah. N.d, Beirut – Lebanon: Dar Sadir, n.d.
(29) Diwan Ibn Nabatah Al-Masri. Habeeb, Abdul Ameer. Cairo – Egypt: Ain Shams University, a masters thesis, 1974.
(30) Diwan Ibn Sharif Al-Qayrawani. Al-Qayrawani, Ibn Sharif. Edited by: Hasan Thikri Hasan, 1st ed., Cairo – Egypt: Al-Kulliyat Al-Azhariyyah Bookstore, 1403AH.
(31) Diwan Imru Al-Qais. Imru Al-Qais. Edited by: Abdur Rahman Al-Mastawi. 2nd ed., Beirut – Lebanon: 1425AH.
(32) Diwan Kaab Bin Zuhair. Ibn Zuhair, Kaab. Edited by: Ali Faoor, 1st ed., Beirut – Lebanon: Dar AlKutub Al-Ilmiyyah, 1417AH – 1997.
(33) Fann At-Tahreer Al-Arabi, (The Art of Arabic Prose). Ash-Shatti, Muhammad Bin Saleh Ash-Shatti. 1st ed., Hail – Saudi Arabia: Dar Al-Andalus, 1422AH.
(34) Ghara'ib Al-Quraan wa Raghaa'ib Al-Furqan, An-Naisaboori: Al-Hasan Bin Muhammad, edited by: Zakaria Umairat, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut – 1st ed.: 1416AH.
(35) Ilm Al-Maani. Abdul Fattah, Basyooni. 1st ed., Cairo – Egypt: n.d, 1408H.
(36) Ilm Al-Usloob Mabadi'uhu wa Ijraa'atuh. Fadhl, Salah. 1st ed., Cairo – Egypt: n.d, 1408AH.
(37) Jamharat Ashaar Al-Arab. Al-Khattabi, Muhammad Al-Khattabi Al-Qurashi. Edited by: Ali Muhammad Al-Bajadi, 1st ed., Cairo- Egypt: Nahdhat Misr, 1387AH.

(38) Jawahir Al-Balaghah. Al-Hashimi, Ahmad Bin Ibrahim, 29th ed., Beirut – Lebanon: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1403AH.
(39) Ma'aahid At-Tansees ala Shawahid At-Talkhees. Al-Abbasi, Abdur Raheem Bin Abdur Rahman. Edited by: Muhammad Muhyiddin Abdul Hameed, n.d, Beieut – Lebanon; Aalam Al-Kutub, n.d.
(40) Maalim As-Sunan, Al-Khattabi, Muhammad Bin Muhammad. 1st ed., Halab – Syria: Al-Ilmiyyah Press, 1351AH – 1992.
(41) Madarik At-Tanzeel wa Haqa'iq At-Ta'weel. An-Nasfi, Abdullah Bin Ahmad. 1st ed., Beirut – Lebanon: Dar Al-Kalim At-Tayyib, 1419AH – 1998.
(42) Mafateeh Al-Ghaib (At-Tafseer Al-Kabeer). Ar-Razi, Muhammad Bin Umar. 3rd ed., Beirut – Lebanon: Dar Ihya At-Turath.
(43) Miftah Al-Uloom. Abu Yaaqub As-Sakaki, Yusuf Bin Abu Bakr. Edited and commented on by: Naeem Zarzoor, 2nd ed., Beirut – Lebanon: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1407AH.
(44) Musnad Al-Imam Ahmad. Ibn Hanbal, Ahmad. Shuaib Al-Arnaoot, and Aadil Murshid, 1st ed., Beirut – Lebanon: Ar-Risalah Foundation, 1421AH – 2001.
(45) Muwatta Al-Imam Malik. Malik, Ibn Anas. Edited by: Muhammad Fuaad Abdul Baqi, n.d, Beirut – Lebanon: Dar Ihya At-Turath, 1406AH.
(46) Nathariyyat As-Siyaq Bayn Al-Qudamaa wa Al-Muhaditheen, a linguistic grammar study. Khaleel, Abdul Munim Bin Abdus Salam. 1st ed., Alexandria – Egypt: Dar Al-Wafaa, 2007.
(47) Nihayat Al-Arab fi Funoon Al-Adab. An-Nuwairi, Ahmad Abdu Wahhab. 1st ed., Cairo – Egypt: Dar Al-Kutub Al-Qawmiyyah, 1423AH.
(48) Qadhiyyat Al-Fasl wa Al-Wasl Bayn Al-Mufradat Inda Al-Balaghiyyeen. As-Saamil, Muhammad Bin Ali. 1st ed., Riyadh – Saudi Arabia: Dar Kunooz Ishbeelia, 1428AH.
(49) Saheeh Al-Bukhari, Al-Bukhari, Muhammad Bin Ismaeel. Edited by: Muhammad Zuhair AN-Nasir, numbered by: Muhammad Fuaad Abdul Baqi, 1st ed., Beirut – Lebanon: Dar Ihya At-Turath Al-Arabi, n.d.
(50) Saheeh Msuslim. An-Naisaboori, Muslim Bin Al-Hajjaj. Edited by: Muhammad Fuaad Abdul Baqi, n.d, Beirut – Lebanon: Dar Ihya At-Turath Al-Arabi, n.d.
(51) Saqt Az-Zanaad. Al-Ma'arri, Abu Al-Alaa Ahmad Bin Ali. N.d, Beirut – Lebanon: Dar Sadir, 2008.
(52) Sharh An-Nawawi (Sharh Saheeh Muslim Bin Al-Hajjaj). An-Nawawi, Yahya Bin Sharaf. 2nd ed., Beirut – Lebanon: Dar Ihya At-Turath Al-Arabi, 1392.
(53) Sharh As-Siyouti ala Saheeh Muslim (Ad-Deebaj ala Saheeh Muslim Bin Al-Hajjaj). As-Siyouti, Jalaluddin Abdur Rahman. Edited by: Abu Ishaq Al-Juwaini, 1st ed., Khobar – Saudi Arabia: Dar Ibn Affan, 1416AH – 1996.
(54) Sharh Diwan Al-Mutanabbi. Al-Akbari, Abdullah Bin Al-Husain. Edited by: Mustafa As-Saqqa, n.d, Beirut – Lebanon: Dar Al-Maarifah, n.d.
(55) Shurooh At-Talkhees. Al-Maghribi, Abu Yaaqub, and At-Taftazani, Saaduddin, and As-Sabki, Bahauddin. N.d, Cairo – Egypt: Isa Al-Babi Al-Halabi Press, 1937.

(56) Sunan Ibn Majah. Ibn Majah, Muhammad. edited by: a group of editors, 1st ed., Damascus – Syria: Dar Ar-Risalah International, 1430AH.
(57) Tafseer Al-Baghawi (Maalim At-Tanzeel fi Tafseer Al-Quraan). Al-Baghawi: Al-Hasan Bin Masood. Edited by: Abdur Razzaq Al-Mahdi, 1st ed., Beirut – Lebanon: Dar Ihya At-Turath Al-Arabi, 1420AH.
(58) Tahreer At-Tahbeer fi Sinaat Ash-Shiir wa An-Nathr. Ibn Abi Al-Isba' Al-Udwani, Abdul Atheem Bin Abdul Wahid. Edited by: Hafani Muhammad Sharaf, Amman – Jordan: The Higher Council for Reviving the Islamic Culture, 1416AH – 1995.
(59) Uloom Al-Balaghah (Al-Bayan wa Al-Maani wa Al-Badee). Al-Maraghi, Ahmad Mustafa. 2nd ed., Beirut – Lebanon: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1406H.
(60) Zad Al-Maseer fi Ilm At-Tafseer. Ibn Al-Jawzi, Jamaluddin Abdur Rahman Bin Ali. Edited by: Abdur Razzaq Al-Mahdi, 1st ed., Beirut – Lebanon: Dar Al-Kitab Al-Arabi, 1422AH.

❊ ❊ ❊

أثر قصيدة بيرسي شيلي (أغنية إلى الريح الغربية) في قصيدة عبدالرحمن شكري (إلى الريح) دراسة مقارنة

د. خالد بن عبدالعزيز الدخيل(١)

المستخلص: يتناول البحث أنموذجا مشهورا من الشعر العربي في العصر الحديث؛ لإجراء مقارنة بينه وبين أنموذج من الشعر الإنجليزي، ويهدف البحث إلىٰ تلمس أحد الشواهد التي تثبت تأثير الأدب الإنجليزي في الأدب العربي في بداية العصر الحديث. يعتمد البحث علىٰ قصيدتين من أهم القصائد في الأدب الرومانسي الإنجليزي والعربي؛ أولىٰ هاتين القصيدتين للشاعر بيرسي شيلي (Percy Bysshe Shelley) أحد أهم أعلام الاتجاه الرومانسي في إنجلترا من خلال قصيدته الشهيرة (Ode To The West Wind) «أغنية إلىٰ الريح الغربية»، والقصيدة الثانية هي قصيدة الشاعر المصري الشهير عبدالرحمن شكري «إلىٰ الريح».

يطبق البحث منهج المدرسة الفرنسية في الأدب المقارن؛ ولهذا يحاول أن يدرس الصلات التاريخية بين (بيرسي شيلي) وعبدالرحمن شكري؛ وذلك لإثبات إمكان اطلاع المتأخر علىٰ إبداع المتقدم. ثم يسعىٰ البحث إلىٰ قراءة القصيدتين قراءة نقدية فاحصة للوقوف علىٰ مواطن التأثر والتأثير؛ حيث يتناول المعاني والأفكار التي حصل فيها التأثر والتأثير، كما يدرس البحث الصورة بدراسة عناصر منها ظهرت في القصيدتين؛ مثل التشخيص، ومصادر الصورة، والعاطفة، مع بيان كيف عبرت تلك العناصر عن التأثر والتأثير.

خلص البحث إلىٰ إثبات تأثر قصيدة عبدالرحمن شكري بقصيدة (بيرسي شيلي) عن طريق عدد من الأدلة التي أفصحت عنها وريقات البحث، ولكن مع وجود التأثر فإن البحث يثبت احتفاظ الشاعر العربي بأصالته؛ إذ لا يعني التأثر التقليد. وأوصىٰ البحث بتكثيف الدراسات التطبيقية في مواطن اتصال الآداب العالمية المختلفة بالأدب العربي في سبيل إيجاد المؤثرات التي أثرت في تشكيل الأدب العربي بداية العصر الحديث.

الكلمات المفتاحية: أدب مقارن، عبدالرحمن شكري، بيرسي شيلي، إلىٰ الريح، شعر عربي، شعر إنجليزي.

***

(١) أستاذ الأدب والنقد المشارك بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

البريد الإلكتروني: Khal_d_l@hotmail.com

The Influence of Shelley's Poem "Ode to the West Wind' on Shukri's Poem "To the Wind"

Dr. Khalid Abdulaziz Aldakheel

Abstract: This research studys a well-known poem in modern era for comparing it with a similar example in English poetry. This research aims to find out the evidences that prove the effects of English literature on the Arabic literature especially at the beginning of modern era. It depends on two of the most important poems in English and Arabic literature, the first one is Shelley's poem " Ode to The West Wind", the second is Abdulrahman Shukri's poem "To the Wend".

This research applies the methodology of French method in comparative literature, so it studies the historical links between Shelley and Shukri to prove that he read Shelley's poetry. Then the research studies both poems to find the points of effects and influences, meaning, thoughts and image.

The conclusion of the research proves that Shukri's poem was affected by Shelley's poem and there are different examples appeared in the article which show this effect. Although it shows some effects, it also shows that shukri kept his personality. The research recommends more studies in this field to see the links between literatures of different nations.

Keywords: Comparative Literature, Abdulrahman Shukri, Shelley, Arabic poetry, English poetry.

***

المقدمة

أهمية البحث:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام علىٰ محمد ﷺ، وعلىٰ آله وصحبه أجمعين، أما بعد؛ فيعد هذا الموضوع أحد الموضوعات المهمة التي يمكن أن تكشف لنا مظاهر التأثر والتأثير في بين الأدب الإنجليزي والأدب العربي، وخصوصا في بدايات الحركة الرومانسية التي تمثلها مدرسة الديوان، ومن أهم أعلامها عبدالرحمن شكري.

يتناول البحث أحد النماذج الشعرية العربية بهدف إجراء مقارنة بينه وبين أنموذج شعري إنجليزي للبحث في مواطن تأثير الأدب الإنجليزي في الأدب العربي في بداية العصر الحديث، ويعتمد البحث علىٰ قصيدتين من أهم القصائد في الأدب الرومانسي الإنجليزي والعربي؛ أول هاتين القصيدتين للشاعر بيرسي شيلي (Percy Shelly) أحد أهم أعلام الاتجاه الرومانسي في إنجلترا من خلال قصيدته الشهيرة[1] «Ode To The West Wind» «أغنية إلىٰ الريح الغربية»، والقصيدة الثانية هي قصيدة الشاعر المصري الشهير عبدالرحمن شكري «إلىٰ الريح»[2] أحد مؤسسي جماعة الديوان الأدبية في مصر.

هدف البحث:

يتجه البحث – وفق المنهج العلمي المطبق – إلىٰ دراسة الصلات التاريخية بين الشاعرين؛ وذلك لإثبات اطلاع المتأخر علىٰ إبداع المتقدم، ومن ثم قراءة القصيدتين قراءة نقدية فاحصة للوقوف علىٰ مواطن التأثر والتأثير؛ حيث سيقف البحث علىٰ المعاني والأفكار

---

(١) انظر: Percy Shelley, The Complete Poetical works of Percy Bysshe Shelley, pp.48-50.

(٢) انظر: ديوان عبدالرحمن شكري، عبدالرحمن شكري، (ص٤٤٠-٤٤١).

التي ظهر فيها التأثر والتأثير، ومن ثم دراسة الصورة من خلال دراسة التشخيص في القصيدتين، ومصادر الصورة، والعاطفة، وبيان كيف أبانت تلك العناصر عن التأثر والتأثير بين القصيدتين.

مشكلة البحث:

يحاول البحث أن يطرح إشكاليتين متداخلتين؛ الإشكالية الأولىٰ هي ما يمكن أن يُزعَمَ أنَّ الأدباء العرب – وخصوصا من اطلعوا علىٰ آداب الأمم الأخرىٰ – ينقلون أفكارهم ورؤاهم من إبداع غيرهم، من غير بروز لشخصياتهم التي ينبغي أن يتمتع بها الأديب المستقل، أما الإشكالية الأخرىٰ فهي علىٰ النقيض من الأولىٰ؛ بزعمِ أن الأديب الحق لا يتأثر بما يقرأ من غيره. وقد جاء هذا البحث ليزيل هاتين الإشكاليتين من خلال طرح أنموذج لأديب عربي تأثر بآخر إنجليزي تأثرا إيجابيا، ولكي يؤكد أن المبدع العربي يفيد مما يقرأ من آداب الأمم الأخرىٰ، لكنّه يضيف إليها، ولا يتوقف عندها.

منهج البحث:

وفي سبيل تحقيق أهدافه فقد اعتمد البحث علىٰ منهج المدرسة الفرنسية في تطبيق المقارنة وهي المدرسة التي أسست الأدب المقارن بصفته موضوعا مستقلا ووضعت له النظريات المنهجية؛ حيث جاءت في الوقت الذي ازدهر فيه الأدب الفرنسي، وكان له تأثير كبير علىٰ آداب الأمم الأخرىٰ[1]، ومن هنا يفهم مفهوم المدرسة الفرنسية للمقارنة؛ حيث إنه يجعل الدراسة التاريخية أساسا مهما للمقارنة؛ ويُعنىٰ بمراقبة «تبادل المواضيع والأفكار والكتب والمشاعر بين أدبين أو أكثر»[2]، ومن أهم مجالاته دراسة تأثير أديب ما في أديب آخر من ثقافة مختلفة[3]، وهو ما

(١) انظر: Shunqing Cao, The Variation Theory of Comparative Literature. p:9.

(٢) مدارس الأدب المقارن، سعيد علوش، (ص٦٤).

(٣) انظر: الأدب المقارن، محمد غنيمي هلال، (ص٩٩).

يمكن أن يلحظ بشكل ظاهر في أثر الشاعر (بيرسي شيلي) من خلال قصيدته «أغنية إلىٰ الريح الغربية» في قصيدة الشاعر العربي المصري عبدالرحمن شكري «إلىٰ الريح».

قد يتداخل مصطلح الأدب المقارن وفق مفهوم المدرسة الفرنسية من جهة، ومصطلح التناص من جهة أخرىٰ؛ وذلك لوجود خلط واسع بينهما، ولهذا تحسن الإشارة إلىٰ الاختلاف بين مفهوم التناص والأدب المقارن «علىٰ صعيد المعالجة النقدية؛ لما يمتلك التناص من آليات نقدية حديثة وأنظمة إشارية ومستويات مختلفة تجعله بعيدا في الفعل الإجرائي»[1] عن الأدب المقارن، ويركز الأدب المقارن علىٰ إثبات التأثر والتأثير بين شاعرين أو أدبين أو عملين إبداعيين من خلال البحث التاريخي والتحليل الفني.

الدراسات السابقة:

لم أجد - في حدود اطلاعي - دراسة علمية درست التأثر والتأثير بين قصيدتي (بيرسي شيلي) وعبدالرحمن شكري، لكن هناك بعض الدراسات التي درست أثر (بيرسي شيلي) في الإبداع العربي، أو أثر الرومانسية في الأدب العربي، وكلها لا تدخل في الموضوع الدقيق للبحث؛ الذي تعتمد نتائجه علىٰ دراسة قصيدة محددة لبيان أثرها في قصيدة أخرىٰ محددة.

خطة البحث:

وبناء علىٰ المنهج المعتمد في تطبيق المقارنة فقد انقسم البحث إلىٰ مبحثين:

- المبحث الأول: الصلات التاريخية بين بيرسي شيلي وعبدالرحمن شكري.
- المبحث الثاني: مظاهر تأثر قصيدة «إلىٰ الريح» بقصيدة «أغنية إلىٰ الريح الغربية».

* * *

(١) التناص في شعر الرواد: دراسة، أحمد ناهم، (ص٢١).

المبحث الأول

الصلات التاريخية بين بيرسي شيلي وعبدالرحمن شكري

من المهم – في بداية هذه الدراسة – التعرف علىٰ الشاعرين؛ الأمر الذي يساعد في إضاءة جوانب مهمة من تاريخهما الأدبي وحياتهما، كما أن التعريف بالشاعرين يوضح الأثر التاريخي في الدراسة، ويكشف عن أحد عوامل اتصال عبدالرحمن شكري بالشاعر الإنجليزي بيرسي شيلي؛ لأن الصلات التاريخية تعبر بوضوح عن المدلول التاريخي للأدب المقارن، وتؤكد حصول التأثير أو التأثر بين الشاعرين موضوع الدراسة[1].

يعد (بيرسي شيلي) أحد أهم شعراء الاتجاه الرومانسي في إنجلترا، وقد ولد في مدينة (ساسيكس) في إنجلترا سنة ١٧٩٢م[2]، وقد كان لتنشئته من قبل والده أكبر الأثر في حياته الأدبية التي تنبعث غالبا من تأثير التعليم والنشأة الثقافية، فقد نشأ في بيت غني؛ مما ساعد والديه علىٰ الاعتناء بتطوير قدراته الفكرية، ولهذا أرسلاه إلىٰ التعلم في إحدىٰ أهم مدارس إنجلترا وهو في سن السادسة، واستحق – بعد تخرجه – الدراسة في جامعة أكسفورد الشهيرة، وهي الجامعة التي احتضنت والده[3].

لقد خلدت كثير من قصائد (بيرسي شيلي)، وأصبحت دواوينه تتداول في إنجلترا وفي غيرها، وكان لبعضها تأثير كبير في الشعر الإنجليزي بشكل خاص، والشعر الأوربي بشكل عام،

---

(١) انظر: التناص في شعر الرواد: دراسة، أحمد ناهم، (ص٩).

(٢) انظر: Margaret Drabble and Jenny Stringer, The Concise Oxford Companion to English Literature. p.648.

(٣) انظر: Marie Guertin, Shelley's Poetic Inspiration and Its Two Sources: The Ideals of Justice and Beauty. P.6.

بل إن بعض قصائده قد انتشرت في أجزاء كبيرة من العالم؛ لتؤثر في الآداب والثقافات المختلفة، وقد اشتهرت من قصائده تلك التي ألفها بعد سنة ١٨١٩م، ومنها في الجانب السياسي (The Mask of Anarchy)[١]، وكذلك اشتهرت قصيدة (Ode To The West Wind)[٢] التي اختيرت في هذا البحث؛ لدراسة أثرها في الأدب العربي من خلال تأثيرها في قصيدة الشاعر عبدالرحمن شكري «إلىٰ الريح».

وكانت نهاية حياة (بيرسي شيلي) غرقا في شهر أغسطس من عام ١٨٢٢م؛ حيث غرق وهو في طريق عودته علىٰ مركبه الشراعي الصغير من (ليفرنو) في إيطاليا مع إدوارد ويليام وفتىٰ المركب الإنجليزي[٣].

أما الشاعر الآخر فهو عبدالرحمن بن محمد شكري عياد، أحد شعراء مصر المشهورين، وينحدر من أصول مغربية، ولد في مدينة بورسعيد في مصر سنة ١٨٨٦م[٤]، أي بعد وفاة (بيرسي شيلي) بأكثر من ستين سنة، وعاش طفولة بائسة نتيجة بعده عن والده الذي سجن نتيجة نضاله ضد الاستعمار الإنجليزي، لكنه تجاوز آثار ذلك بأن أنهىٰ دراسته في المرحلة الابتدائية سنة ١٩٠٠م بنجاح[٥]، ورغم الظروف القاسية التي واجهها عبدالرحمن شكري في مجتمعه فإنه واصل تعليمه ولم يلتفت للمثبطات التي تثنيه عن سبيل العلم، واختار تخصص الأدب بعد أن

---

(١) هذا عنوان إحدىٰ قصائد (بيرسي شيلي) الطويلة، وهي قصيدة تتناول موضوعا سياسيًا، وقد نشرت سنة ١٨٣٢م، وترجمة عنوانها «قناع الفوضىٰ».

(٢) انظر: Margaret Drabble and Jenny Stringer, The Concise Oxford Companion to English Literature. pp.648-650.

(٣) انظر: السابق، (ص٦٥٠).

(٤) انظر: الأعلام، خير الدين الزركلي، (ص٣٣٥).

(٥) انظر: التشاؤم عند عبدالرحمن شكري: دراسة تحليلية نقدية، ثريا الكعكي، (ص٥٤-٥٨).

التحق بمدرسة المعلمين، وقد أنهىٰ دراسته فيها بنجاح سنة ١٩٠٨م[١].

ولم يتوقف عبدالرحمن شكري عند هذا الحد، بل واصل تعليمه عن طريق الابتعاث؛ فأُرسل إلىٰ إنجلترا سنة ١٩٠٨م، وهناك تعلم اللغة الإنجليزية، ودرس «تاريخ الأدب الإنجليزي والاقتصاد، والاجتماع، والفلسفة، والسياسة، إلىٰ جانب اللغة الإنجليزية وآدابها»[٢]، وقد استمر في دراسته في إنجلترا ثلاث سنوات، وفي سنة ١٩١٢م استحق درجة البكالوريوس من جامعة شفيلد في إنجلترا.

عاد عبدالرحمن شكري إلىٰ مصر بعد أن أنجز درجة البكالوريوس من جامعة شفيلد في إنجلترا، وعمل مدرسا في عدد من المدارس، ثم مفتشًا فناظرًا، وأنهىٰ خدمته في السلك التعليمي سنة ١٩٣٨م، وتوفي في الإسكندرية سنة ١٩٥٨م[٣].

ومن خلال العرض التاريخي السابق وقبل الشروع في مقارنة القصيدتين موضوع الدراسة ظهرت بعض العلامات التي تشير إلىٰ إمكان حصول التأثر والتأثير بين الشاعرين، ولهذا فلا بد من الإشارة - ولو بشكل سريع - إلىٰ أهم العوامل التي تدفع إلىٰ تأكيد أثر الشاعر (بيرسي شيلي) في عبدالرحمن شكري؛ لأنّ الصلات التاريخية تحظىٰ بأهمية كبرىٰ لتوثيق عملية المقارنة، إذ تؤكد المدرسة الفرنسية في الأدب المقارن علىٰ محورية الصلات التاريخية عند دراسة التأثر والتأثير بين أديبين، وبناء عليه فلا بد من «بيان العوامل التي أدت إلىٰ تكوين الصلات بين الكاتبين»[٤]، ويمكن إجمال عوامل اتصال الشاعر عبدالرحمن شكري بالشاعر

(١) انظر: التشاؤم عند عبدالرحمن شكري: دراسة تحليلية نقدية، ثريا الكعكي، (ص٦٠).

(٢) السابق، (ص٦٠).

(٣) انظر: المذاهب الأدبية: دراسة وتحليل، عبدالله حمد، (ص١٢٣).

(٤) انظر: الأدب المقارن: أصوله وتطوره ومناهجه، الطاهر مكي، (ص٢٦٧).

الإنجليزي (بيرسي شيلي) في عاملين رئيسين:

١- المذهب الأدبي:

قامت الرومانسية في أواخر القرن الثامن عشر في أوربا بداية في إنجلترا ثم دول أوربا، وتعد الرومانسية «فاتحة العصور الحديثة في الفكر والأدب، وأهميتها في تاريخ الفكر الحديث بالغة»(١)، بل إنها خطت للتعريف بالأدب خطوة متقدمة، وبناء علىٰ ذلك فقد روجع مفهوم الشعر في هذه المرحلة؛ حيث أصبح مع ظهور عمل بيرسي شيلي (٢)(A Defence of poetery) يعني ما هو أكثر من النظم كما هو شائع من قبل(٣).

وقد امتد تأثير المذهب الرومانسي في الأدب الأوربي إلىٰ الأدب العربي عن طريق عدد من الأشكال، ومن أهمها اتصال الأدباء العرب بنتاجات نظرائهم الرومانسيين في الأدب الغربي، ومثلت جماعة الديوان أحد أهم المنعطفات التجديدية في الشعر العربي الحديث، إذ إنها تقوم علىٰ الهجوم علىٰ الاتجاه الكلاسيكي في الشعر العربي، و«تدعو إلىٰ التغيير والتجديد في إطار التجذر في العصر، ومواكبة المستجدات المنجزة في الشعر العربي، وكان جُلُّ جماعة الديوان يجيدون اللغات الأجنبية، وهم الذين اطلعوا علىٰ مفاخر الآداب الأجنبية، وبالأخص الأدب الإنجليزي، وبصورة أدق الشعراء الإنجليز»(٤).

وكان عبدالرحمن شكري أحد شعراء المؤسسين لجماعة الديوان؛ حيث عمل مع العقاد

---

(١) الأدب المقارن، محمد غنيمي هلال، (ص٣١).

(٢) هذا عنوان مقال لبيرسي شيلي، نشره سنة ١٨٢١م، وترجمته (دفاع عن الشعر).
انظر: Percy Shelley, A Defence of poetry, an Essay.

(٣) انظر: Terry Eagleton, Introduction to Literary Theory. p.16.

(٤) اتجاهات الشعر العربي الحديث في النصف الأول من القرن العشرين: الاتباعية – جماعة الديوان- الرومانسية، منصور قيسومة، (ص٧٥).

والمازني بعد عودته من إنجلترا(١)، وكان موقفه - مع الشاعرين الآخرين - من الشعر المنشور آنذاك متشابها إلىٰ حد كبير مع موقف شعراء الرومانسية في إنجلترا من الشعر الكلاسيكي الذين طالبوا - كما تبيَّن سابقًا - بإعادة النظر في مفهوم الشعر، وذلك الأمر يعكس أثر المذهب الأدبي في اختيار موقفه من الإبداع الشعري، ومن ثَمّ انخراطه في التجديد الشعري، والثورة علىٰ المذهب الكلاسيكي كما هو الشأن عند أتباع المذهب الرومانسي في إنجلترا، ومنهم الشاعر الإنجليزي (بيرسي شيلي).

ولهذا فإن من أهم المبادئ التي أعلنت عنها جماعة الديوان - وتعكس تأثرا واضحا بمبادئ الرومانسية التي ظهرت في أوربا - «الدعوة إلىٰ شعر وجداني يصور خطرات النفس الإنسانية، ومتحرر من الصور التقليدية، كما يعتمد علىٰ الثقافة العالمية الواسعة لإثراء التجربة الشعرية»(٢)، وهذا يعني أن المدرسة الرومانسية في أوربا قد أثرت في الرأي النقدي لجماعة الديوان الذين لا يرون ضيرا من الاطلاع علىٰ ما لدىٰ العالم والاستفادة منه، وطبعي - نتيجة لذلك - أن يؤثر هذا الرأي النقدي في النتاج الأدبي للجماعة، وهو ما قد يتبين في أنموذج الدراسة التطبيقية الذي سيعتمد في هذا البحث.

٢- قراءة الأدب الإنجليزي:

اتضح مما سبق أن الشاعر عبدالرحمن شكري سافر إلىٰ إنجلترا للدراسة في جامعة شفيلد الإنجليزية، وهناك تعلم اللغة الإنجليزية وقرأ تاريخ الأدب الإنجليزي قراءة متعلم، ولا شك أن ذلك يثبت -منطقيا- قراءة عبدالرحمن شكري لنتاج (بيرسي شيلي) النقدي والإبداعي؛ كونه أحد أهم شعراء الرومانسية في الأدب الإنجليزي في العصر الحديث، وأحد الأعلام الفاعلة في

(١) الأدب العربي الحديث، بول ستاركي، ترجمة: هند السديري، (ص١١٤).

(٢) المصطلح النقدي عند جماعة الديوان، محمد معوش، (ص١٦).

تاريخ الأدب الإنجليزي.

وعند التأمل في نتاجات عبدالرحمن شكري وغيره من أبناء جيله نجد أنه يحيل كثيرا إلىٰ مختارات الخزانة الذهبية لفرانسيس بالجراف المنشور سنة ١٨٦١م؛ مما يشير إلىٰ أثر هذه المختارات الشعرية في نفس الشاعر(١)، وعند إنعام النظر في ثقافة جماعة الديوان نجد أن الثقافة الإنجليزية بالدرجة الأولىٰ، ومن خلال اللغة الإنجليزية اتصلوا بالثقافات العالمية الأخرىٰ(٢)، وبالتالي تأثير الأدب الإنجليزي في أداء الأديب عبدالرحمن شكري الإبداعي والنقدي. ومن هذا المنطلق نستطيع أن نثبت تاريخيا أن عبدالرحمن شكري قرأ كثيرا من أعمال بيرسي شيلي؛ لكونه تعلم اللغة الإنجليزية في بريطانيا وأصبح قادرا علىٰ قراءة الأدب الإنجليزي بلغته، ولأن عبدالرحمن شكري درس الشاعر بيرسي شيلي وأعماله الإبداعية والنقدية دراسة متخصص في الجامعة التي ابتعث إلىٰ الدراسة فيها.

وإذا تبين - تاريخيًا - إمكان وصول إبداع شيلي إلىٰ الشاعر عبدالرحمن شكري فإنه من المناسب الدراسة التطبيقية لإبداع الشاعرين، وهو الأمر الذي يدعو إلىٰ أن ننعم النظر في قراءة الأثر الذي تركته أعمال شيلي في إبداع الشاعر عبدالرحمن شكري، ويمكن أن تكون قصيدة «إلىٰ الريح» لعبدالرحمن شكري، وقصيدة «أغنية إلىٰ الريح الغربية» لـ(بيرسي شيلي) مادة مناسبة لإثبات التأثر والتأثير.

* * *

(١) انظر: Abdel-Hai, M, Shelley and The Arabs, An Assay in Comparative Literature. p.74.

(٢) انظر: المصطلح النقدي عند جماعة الديوان، معوش، محمد، (ص١٧).

المبحث الثاني

مظاهر تأثر قصيدة «إلى الريح» بقصيدة «أغنية إلى الريح الغربية»

عند الحديث عن التأثير فإنه لا بد من الإشارة إلىٰ مسألة مهمة؛ وهي أنّ هناك ألوانًا متعددة من التأثيرات تختلف فيما بينها، حيث شدد دارسو الأدب المقارن - في هذا السياق - علىٰ أن تلك الألوان المختلفة قد تجيء مفردة وقد تجيء مجتمعة، وقد يجيء بعضها، ويتخلف البعض الآخر(١)، ومن هنا فمن المستحسن أن نقف عند أهم النقاط التي ظهر فيها تأثير قصيدة (بيرسي شيلي) في قصيدة عبدالرحمن شكري من خلال الأشكال الكبرىٰ في التأثر والتأثير.

١ - عنوان القصيدتين:

اتضح في العرض التاريخي المشار إليه في أول هذا البحث(٢) أن الشاعر عبدالرحمن شكري قرأ للشاعر الإنجليزي (بيرسي شيلي)، وبقي الآن الإجابة علىٰ السؤال المهم: هل تأثرت قصيدة «إلىٰ الريح» لعبدالرحمن شكري بقصيدة (بيرسي شيلي) «أغنية إلىٰ الريح الغربية»؟

إن أول ما يطالع المتلقي هو عنوان القصيدتين اللذين اختارهما الشاعران مدخلا إلىٰ قصيدتيهما، ولا يخفىٰ ما للعنوان من مزية في القصيدة بشكل عام حتىٰ عدَّه بعض النقاد أنه أهم عتبات النص علىٰ الإطلاق؛ لأنه البوابة التي يلج من خلالها القارئ إلىٰ النص الأدبي، «والمفتاح الذي تفتح به مغاليقه، بما يتسم به من تكثيف لرؤيته، وارتباط وثيق بأعماقه»(٣)، ويقوم العنوان بعدد من الوظائف - كما أشار إلىٰ ذلك عدد من النقاد - كالوظيفة الإشهارية والإحالية

(١) انظر: الأدب المقارن: أصوله وتطوره ومناهجه، الطاهر مكي، (ص٢٧٢).

(٢) انظر: المبحث الأول من هذا البحث.

(٣) إغواء العتبة: عنوان القصيدة وأسئلة النقد، سامي العجلان، (ص٥٤).

والتداولية، ومن خلالها تظهر أهميته في كمال العملية الإبداعية، إذ تساعد بنيته الموجزة في توقع مضمون القصيدة[1].

وعند النظر في عنوان القصيدتين نجد أن (بيرسي شيلي) اختار (Ode to the West Wind) «أغنية إلىٰ الريح الغربية» ليكون مدخلا لقصيدته، وأما عبدالرحمن شكري فقد اختار لقصيدته عنوان «إلىٰ الريح»، وهنا نلحظ تأثر عنوان قصيدة شكري بعنوان قصيدة (بيرسي شيلي)؛ حيث إن صلب فكرة العنوان هو الرسالة الموجهة إلىٰ الريح، وتلك مفهومة من العنوانين، فالغاية من العنوان فيهما إيصال فكرة أن القصيدة رسالة موجهة إلىٰ الريح كما بينت ذلك أفكار القصيدتين؛ حيث إن القصيدتين تشتركان في خطاب الريح كما ستأتي الإشارة إلىٰ ذلك في هذا البحث.

وأمر آخر يخص العنوان تشترك فيه القصيدتان، وهو ما يتعلق في بناء جملة العنوان من حيث كونه في القصيدتين جملة غير مكتملة[2]؛ ففي قصيدة (أغنية إلىٰ الريح الغربية) لم تكتمل الجملة؛ لأن أساس اكتمال الجملة في اللغة الإنجليزية وجود الفعل والاسم معا[3]، والفعل غير موجود في عنوان قصيدة (بيرسي شيلي)، وأما عبدالرحمن شكري فقد اكتفىٰ في عنوان قصيدته بشبه جملة مكونة من حرف الجر والاسم المجرور، ولم تكتمل الجملة في العنوان؛ وهو يشي باستدراج القارئ؛ «ليكتشف – من خلال النص – الكلام المحذوف»[4].

---

(١) انظر: خطاب العنوان في القصيدة الجزائرية المعاصرة: مقاربة سيميائية، زهرة مختاري، (ص١٢).

(٢) المقصود بالجملة غير المكتملة في الجملة التي ينقصها أحد ركني الجملة؛ حيث إن ركني الجملة الإنجليزية الاسم والفعل، وتكون الجملة العربية مكتملة بالفعل والفاعل، أو المبتدأ والخبر وما شابههما.

(٣) انظر: Frank Palmer, Grammar. p:67.

(٤) السابق، (ص٣٨٩).

من جانب آخر وعند التأمل في عنوان القصيدتين نلحظ ملمحا مختلفا بينهما؛ ففي عنوان قصيدة (بيرسي شيلي) يظهر وصف العنوان للريح؛ حيث خصصها بالريح الغربية، وذلك علىٰ غير ما جاء في عنوان قصيدة عبدالرحمن شكري؛ حيث أطلق الكلمة، ولم يخصِّصها بوصف يحدد نوع الريح أو اتجاه قدومها.

وبناء علىٰ ما سبق يظهر أن الشاعر عبدالرحمن شكري قد تأثر بقصيدة (بيرسي شيلي) من جهة العنوان، حتىٰ وإن ظهر بعض الاختلاف بين العنوانين إلا أن الأساس الذي بُني عليه العنوان متشابهٌ، ويدعم هذا القول ما تبينه أفكار القصيدة؛ إذ تدور حول الرسالة التي يوجهها الشاعر إلىٰ الريح، واستخدام الريح وسيلة للتعبير عن الأفكار.

٢- المعاني والأفكار:

تعد الأفكار والمعاني أحد أهم العناصر التي يمكن أن تدرس عند المقارنة[١]، والغاية من دراسة الأفكار عند المقارنة هي متابعة مدىٰ انتقال الفكرة التي أنشأها المؤثر إلىٰ المتأثر، ولابد عند تناول الأفكار أن نتوقف عند الفكرة العامة للقصيدة، ومن ثم ننتقل إلىٰ الأفكار الجزيئة، ومن خلال متابعة هذه الأفكار يظهر جانب التأثر والتأثير.

من خلال التأمل في القصيدتين فإن أول ما يتبادر إلىٰ الذهن هو ذلك النفس الرومانسي الذي يسيطر علىٰ القصيدتين؛ ذلك النفس القائم علىٰ الذوبان في عالم الطبيعة، وإطلاق العنان للخيال المحلق حتىٰ يأخذ الشاعران المتلقي معه إلىٰ عالم مختلف عن عالم الواقع، وقد ظهر هذا النفس المستمر في مقاطع وأبيات القصيدتين، ويمكن أن يتبين هذا المعنىٰ في عدد من الأمثلة من القصيدتين، ولكن لكي تُقدم هذه الفكرة بشكل أوضح يحسن أن نتناولها في نقطتين مهمتين:

(١) انظر: مدارس الأدب المقارن، سعيد علوش، (ص٦٤).

أ- الفكرة المحورية في القصيدة:

إن فكرة الخطاب الذي أنشأه الشاعر (بيرسي شيلي) تقوم علىٰ إرسال رسالة إلىٰ الريح، وجعل الشاعر من الريح وسيلة مهمة لإيصال الرسالة إلىٰ المتلقي، وهكذا فعل الشاعر عبدالرحمن شكري في قصيدته؛ حيث كانت القصيدة من بدايتها إلىٰ نهايتها تحمل فكرة مخاطبة الريح، وقد ظهر - من خلال ذلك - أول أثر لقصيدة شيلي «أغنية إلىٰ الريح الغربية» الذي يتجه إلىٰ بناء الفكرة؛ ففي بناء فكرة قصيدة عبدالرحمن شكري «إلىٰ الريح» ظهرت مخاطبة الريح بشكل مباشر، وكان ظهور ذلك في القصيدة بشكل كامل، ولم يتوقف عند مقطع منها أو بيت.

وقد ظهرت فكرة توجيه الخطاب إلىٰ الريح عن طريق عدد من **أدوات الخطاب**؛ ومنها ما ظهر من استخدام (بيرسي شيلي) في قصيدته **حرف النداء** مع الريح بشكل متكرر إذ يقول في البيت الأول من القصيدة:

O wild West Wind, thou breath of Autumn's being(1)

يا أيتها الريح الغربية المتوحشة، ويا نفس الخريف

ويظهر استخدام حرف النداء أيضا في مواضع أخرىٰ من القصيدة؛ حيث يوظفه في موضع آخر منها فيقول:

… O thou
Who chariotest to their dark wintry bed(2)

… أنت يا

من تحملين البذور المجنحة إلىٰ مأواها الشتوي المظلم

ومما هو جدير بالنظر أن الشاعر (بيرسي شيلي) يعيد استخدام حرف النداء في المقطع الرابع من القصيدة من خلال وصف الريح، وذلك لم يظهر عند الشاعر عبدالرحمن شكري؛

(1) Percy Shelley, The Complete Poetical works of Percy Bysshe Shelley, p. 48.
(2) Ibid. P. 48.

فيقول (بيرسي شيلي):

...O uncontrollable![1]

... يا من لا يمكن التحكم بها...

تلك بعض الأمثلة التي ظهر فيها استخدام حرف النداء (O) الذي يستخدم في الإنجليزية القديمة عند الحديث إلىٰ من يملك سلطة عظيمة[2]، كما أن الشاعر استخدم في مواضع مختلفة من قصيدته الحرف (Oh) الذي يستخدم أيضا للفت انتباه شخص ما[3].

إن تكرار حرف النداء في القصيدة بشكل متكرر وفي مقاطع متنوعة ليؤكد انسجام الشاعر وذوبانه في مظهر من مظاهر الطبيعة وهي الريح، حيث يكرر حرف النداء مشخصا[4] إياها علىٰ شكل من يعقل فيستطيع أن يجيب نداءه أو يعيره انتباهه أو يصغي إلىٰ حديثه، وذلك مظهر أولي في حالة النداء، وسيأتي أيضا ما يرشح هذا الزعم من خلال استخدام الشاعر أدوات أخرىٰ للخطاب.

وتُبِينُ قصيدة عبدالرحمن شكري عن أثر هذا المظهر في قصيدته «إلىٰ الريح»؛ حيث يكرر الشاعر فيها حرف النداء (يا) في مواضع مختلفة منها؛ فقد تكرر حرف النداء مع الريح في القصيدة في اثني عشر موضعا، فيقول في أحد الأبيات:

يا ريح رفقا بقلب هجت لوعته * يا ريح أفشيت أشجاني وأسراري[5]

ويقول في موضع آخر مشيرا إلىٰ أن الريح تتسبب في وحشة يحس بها المرء مثل توحش

(1) Percy Shelley, The Complete Poetical works of Percy Bysshe Shelley, p. 49.

(٢) انظر: Longman Dictionary of Contemporary English. p: 1128.

(٣) انظر: السابق، (ص١١٤٢).

(٤) سيأتي الحديث مفصلاً عن التشخيص عند دراسة الصورة في هذا البحث.

(٥) ديوان عبدالرحمن شكري، عبدالرحمن شكري، (ص٤٤٠).

الغريب الذي فقد أهله ووطنه:

يـا ريـح مالـك بـين الخلـق موحـشة * مثـل الغريـب غريـب الأهـل والـدار[1]

وهكـذا في مواضـع كثيـرة مـن القـصيدة نلحـظ تكـرار حـرف النـداء في القـصيدة، وهـو أحـد مظاهر تأثره بقصيدة شيلي «أغنية إلىٰ الريح الغربية»، وأما الفرق في استخدامهما لحرف النداء، فقد ظهر في أن عبدالرحمن شكري لم يستخدم سوىٰ حرف (يا) للنداء، كما أن المنادىٰ جاء في القصيدة بشكل واحد وهو (ريح)، وذلك ما لم يظهر عند (بيرسي شيلي).

ومن **أدوات الخطاب** التي استخدمها الشاعر شيلي في قصيدته استخدام **ضمير المخاطب**؛ حيث يستعمله بشكل متكرر موجها خطابه إلىٰ الريح، وقد بدا استخدام ضمير المخاطب في مظاهر مختلفة؛ فمنها استخدام الضمير (أنتِ) (thou)؛ حيث كرره في أكثر من عشرة مواضع من القصيدة؛ إذ يقول -علىٰ سبيل المثال- في أحد المواضع:

Thou who didst awaken from his summer dreams
The blue Mediterranean, where he lay[2]

أنت من أيقظت البحر المتوسط بزرقته من أحلامه الصيفية

حيث كان يغفو

لقـد ورد اسـتعمال ضـمير المخاطـب في جميـع مقـاطع قـصيدة شـيلي الخمـسة، وكـان استخدامه في كافة الجمل لخطاب الريح، وكذلك فعل عبدالرحمن شكري في قصيدته «إلىٰ الريح»؛ فقد استخدم ضمير المخاطب بكافة أشكاله في مواضع منتشرة من القصيدة؛ حيث يستخدم (ياء المخاطبة) و(تاء المخاطبة) و(كاف الخطاب للمؤنث) و(الضمير المنفصل للمخاطب المؤنث) عند حديثه إلىٰ الريح؛ فيقول مثلاً:

---

(١) ديوان عبدالرحمن شكري، عبدالرحمن شكري، (ص٤٤٠).

(2) Percy Shelley, The Complete Poetical works of Percy Bysshe Shelley, p. 49.

يا ريـــح هيـــجت قلبـا شـجوه واري * كمـــا تهيـــجين عـــود الغـــاب بالنـار[1]

ويقول في موضع آخر:

يـا ريـــحُ مـالكِ بين الخلق موحـــشة * مثـل الغريـب غريـب الأهـل والـدار

أم أنتِ ثكلىٰ أصاب الموتُ واحدَها * تـــظلُّ تبـــغي يـــدَ الأقـــدارِ بالثَّـــارِ[2]

ب- الأفكار الجزئية:

وإذا ظهر أثر (بيرسي شيلي) في أساس الفكرة التي بنىٰ عليها قصيدته فإن مظهرا آخر من مظاهر التأثر بالفكرة يبدو في أجزاء متفرقة من القصيدة؛ حيث تظهر كثير من الأفكار الجزئية في قصيدة (بيرسي شيلي) عند عبدالرحمن شكري، ويناسب هنا أن نعرض أهم الأفكار التي ظهر أثر قصيدة (بيرسي شيلي) فيها سواء ورد هذا الأثر بشكل مباشر، أو كان أثرا غير مباشر.

ولعل أول ما يسترعي انتباه المتأمل في القصيدتين **التناقض في الموقف النفسي للشاعرين من الريح**؛ فالريح تارة موحشة مفزعة مخيفة مدمرة، وتارة أخرىٰ تتحول إلىٰ الضد فهي حافظة طيبة طاهرة تنشر الخير، إن هذه الفكرة القائمة التناقض في وصف الريح تنبع من تأثير التيار الأدبي الرومانسي الذي يدعو الشاعر إلىٰ الغوص في أعماق النفس والبحث في دواخلها عن تلك الأفكار وإن كانت متناقضة. فهذا الشاعر (بيرسي شيلي) يختتم المقطع الأول من قصيدته بقوله:

Wild Spirit, which art moving everywhere;
Destroyer and preserver; hear, oh hear![3]

أيتها الروح المتوحشة التي تتنقل في كل مكان

أيتها المدمرة والحافظة، اسمعي! اسمعي!

---

(١) ديوان عبدالرحمن شكري، عبدالرحمن شكري، (ص٤٤٠).

(٢) السابق، الصفحة نفسها.

(3) Percy Shelley, The Complete Poetical works of Percy Bysshe Shelley, p. 48.

نلحظ في هذا الشاهد أن الشاعر استخدم معنيين متناقضين لوصف الريح، فإذا كانت الريح مدمرة فإنها في الوقت نفسه حافظة، وكذلك فعل عبدالرحمن شكري عند وصف الريح؛ حيث يستخدم المعاني الإيجابية في وصف الريح، ولكنه في الآن ذاته يصفها بصفات تناقض هذا المعنىٰ الإيجابي، وذلك ما يصح معه أن يقال: إنه أحد مظاهر تأثره بقصيدة بيرسي شيلي كما تبين في الشاهد السابق، ويمكن أن يستشهد من قصيدة عبدالرحمن شكري ما يوضح هذا التناقض من مثل قوله:

يا ريح أي جنون فيك يفزعني * إذا سطوت بعصف منك إعصار
يا ليت نفسي ريح لفح لافحها * يطهر الكون من شر وأشرار[1]

ويقول في موضع آخر من القصيدة مخاطبا الريح:

وهبَّةٍ منكِ تحيي النفس من عُرُضٍ * بنفحةٍ من شذىٰ الأزهار معطارِ[2]

ويقول أيضا مخاطبا الريح:

أشكو إليك هموم العيش قاطبة * شكوىٰ الضعيف لبادي البطش مغوارِ[3]

بدا – من خلال هذه الأبيات – مظهر من مظاهر التناقض النفسي واختلال المشاعر تجاه الريح، فقد ظهر اتفاق الشاعرين علىٰ المعنىٰ السلبي الذي تحمله الريح؛ حيث ظهرت عند عبدالرحمن شكري فكرة الفزع والسطوة والقوة في الإعصار والبطش، وظهرت الريح تحمل صفات التدمير والتوحش عند (بيرسي شيلي)، ولكن هذه الفكرة –عند الشاعرين– ما تلبث إلا أن تتغير إلىٰ الضد فتحمل صفات معاكسة تماما للفكرة التي يقدمها الشاعران عن الريح؛ فتظهر الريح عند عبدالرحمن شكري طاهرة مطهرة تحيي النفس من الأمراض، وتظهر أيضا الصفة

(١) ديوان عبدالرحمن شكري، عبدالرحمن شكري، (ص٤٤٠).
(٢) السابق، (ص٤٤٠).
(٣) السابق، (ص٤٤١).

الإيجابية عند (بيرسي شيلي) من حيث كون الريح حافظة لا تدمر، وتحيي لا تقتل.

ومن الأفكار التي يلحظ فيها تأثير قصيدة (بيرسي شيلي) في قصيدة عبدالرحمن شكري هي فكرة الأثر المباشر للريح علىٰ البذور؛ حيث إنها تحمل البذور إلىٰ أماكنها، ثم تستيقظ هذه البذور لتتحول إلىٰ ثمر ينتفع به الناس، هذه الفكرة ظهرت أولا في قصيدة (بيرسي شيلي) إذْ يقول مخاطبا الريح:

... O thou,
Who chariotest to their dark wintry bed
The winged seeds, where they lie cold and low,
Each like a corpse within its grave, until
Thine azure sister of the Spring shall blow(1)

... أنت يا

من تحملين البذور المجنحة إلىٰ مأواها الشتوي المظلم

حيث تستلقي باردةً منخفضة،

كل واحدة كجثة داخل قبرها، حتىٰ

تأتي أختك رياح الربيع اللازوردية

تدور فكرة هذا الجزء من قصيدة (بيرسي شيلي) حول ما تقوم به الريح من أثر إيجابي علىٰ الطبيعة؛ حيث إنها تحمل البذور إلىٰ مكانها في الشتاء، وتغوص إلىٰ الأرض فتدفن داخلها وهي شديدة البرودة، ثم تنتظر حتىٰ تأتي رياح الربيع فتثمر هذه البذور بأشكال مختلفة من النباتات في الأرض.

وقد التقط عبدالرحمن شكري هذه الفكرة وقدمها في قصيدته، ولكنه أضاف عليها بعضا من رؤاه وأفكاره، يقول متحدثا عن الريح:

(1) Percy Shelley, The Complete Poetical works of Percy Bysshe Shelley, p. 48.

وتنثـر الخيـرَ نثـر البـذر يحملـه * نـسمُ الريـاح علـىٰ زهـر وأثمـار[1]

من خلال التأمل في أفكار التي تحملها الأبيات نجد كثيرا من مواضع التلاقي بينها وبين الأفكار التي ظهرت في قصيدة (بيرسي شيلي)؛ فالأساس الذي أقام عليها الشاعر فكرته هو أن الرياح هي السبب في حمل البذور ونثرها في الأرض، وتلك الفكرة ظاهرة في قصيدة شكري عندما أشار إلىٰ هذا الدور؛ حيث تحمل الرياح البذر وتنثره علىٰ الأرض.

وإذا كان موضع التلاقي السابق يدور حول السبب فإن هناك موضعا آخر من مواضع التلاقي بين الفكرتين يدور حول النتيجة؛ ذلك أن نتيجة حمل البذور إلىٰ مثواها هو ما تنتهي إليه البذور -بعد أن تحملها الريح- من أشكال متعددة من النباتات تتزين فوق الجبال والتلال والسهول من مثل التي أشار إليها الشاعر بيرسي شيلي بقوله:

Thine azure sister of the Spring shall blow
Her clarion o'er the dreaming earth, and fill
With living hues and odours plain and hill: [2]

تأتي أختك رياح الربيع اللازوردية

في بوقها فوق الأرض الحالمة، ثم تملأ

السهول والتلال بأشكال حية وروائح عَبِقَة

ومثل ذلك أيضا ما أشار إليه عبدالرحمن شكري في قصيدته (إلىٰ الريح) عندما ذكر الزهر والثمر بصفته نتيجة من النتائج الجميلة التي تحدثها الريح في الطبيعة، حيث يقول:

وتنثـر الخيـرَ نثـر البـذر يحملـه * نـسمُ الريـاح علـىٰ زهـر وأثمـار[3]

وموضع آخر من مواضع التلاقي بين الفكرتين وهو ما يتعلق بمنفعة الريح عندما تحرك

(١) ديوان عبدالرحمن شكري، عبدالرحمن شكري، (ص٤٤٠).

(2) Percy Shelley, The Complete Poetical works of Percy Bysshe Shelley, p. 48.

(٣) ديوان عبدالرحمن شكري، عبدالرحمن شكري، (ص٤٤٠).

السحاب؛ حيث فصّل الشاعر (بيرسي شيلي) في هذه الفكرة في المقطع الثاني من القصيدة، وأشار إلىٰ أثر الريح في بعثرة الغيوم التي لم تكن لتتحرك لولا هذه القوة العظيمة التي تمتاز بها، وأشار الشاعر في نهاية المقطع إلىٰ نهاية هذه الحركة الطبيعية الكبرىٰ التي تتمثل في هطول المطر الكثيف، حيث يقول في أول المقطع:

Thou on whose stream, mid the steep sky's commotion,
Loose clouds like earth's decaying leaves are shed,(١)

أنت – يا من علىٰ تيارك وسط اضطراب السماء الشاهقة –

تتناثر السُّحب الواهية مثل أوراق الأرض الذاوية

وفي نهاية المقطع يتأمل الشاعر نتائج العمل الذي تقوم به الريح في السحاب، ومن ذلك ذكر هطول الأمطار الغزيرة، حيث يقول:

...from whose solid atmosphere
Black rain, and fire, and hail will burst: oh hear!(٢)

ومن جوك القاسي

سينفجر وابل من المطر الأسود والنار والبرد! اسمعي!

التقط عبدالرحمن شكري هذه الفكرة وهي الأثر المباشر للريح في هطول الأمطار، وأشار إلىٰ أن للريح منافع كثيرة عن طريق استخدام كم الخبرية التي تفيد التكثير، وأشار إلىٰ أهم منفعة تقدمها الريح وهي سوق السحاب ونزول المطر الغزير المتواصل؛ حيث يقول:

يا ريح كم لك من نفع يجيء به * حدو السحاب بصوب منه مدرار(٣)

ولكننا إذ ندرك أثر هذه الفكرة التي ظهرت في قصيدة (بيرسي شيلي)، فإننا نلحظ أيضا أن

(1) Percy Shelley, The Complete Poetical works of Percy Bysshe Shelley, p. 48.
(2) Ibid. P. 48.
(٣) ديوان عبدالرحمن شكري، عبدالرحمن شكري، (ص٤٤٠).

عبدالرحمن شكري لم ينقلها كما هي بل قدمها من خلال رؤيته للوجود ومن خلال ثقافته الخالصة؛ حيث صرح بأهمية الريح في جلب المنافع الكثيرة، وهي عنده -أعني المنافع- تطغىٰ علىٰ جانب التدمير، وأما (بيرسي شيلي) فقد حصر الأثر الإيجابي للريح في حملها للسحاب والبذور التي تسقط لاحقا علىٰ الأرض، وفي الأرض تدفن البذور حتىٰ تأتي ريح الربيع.

ومن الأفكار التي يظهر فيها صدىٰ قصيدة (بيرسي شيلي) هي فكرة الانغماس في الريح، وما يتبعها من حركة للنفس تظهر من خلال الأمنيات التي يتمنىٰ فيها الشاعر شيئا غير ممكن التحقق، ومن ذلك ما يظهر في قصيدة (بيرسي شيلي) من أمنياتٍ، ومنها أن يكون هو الريح؛ لقدرتها الخارقة في حمل الأشياء ونشرها بين الناس، وهو يتمنىٰ أن تحمل الريح أفكاره الميتة إلىٰ أرجاء الكون، ويتمنىٰ تحمل الريح أبيات شعره، وأن تكون الريح سببا في انتشار كلماته بين البشر، حيث يقول:

My spirit! Be thou me, impetuous one!
Drive my dead thoughts over the universe
Like wither'd leaves to quicken a new birth!
And, by the incantation of this verse,
Scatter, as from an unextinguish'd hearth
Ashes and sparks, my words among mankind![1]

يا روحي! كوني أنا، أيتها العنيفة!

سوقي أفكاري الميتة فوق العالم

مثل الأوراق الذابلة لتعجلي بولادة جديدة

ومن خلال سحر هذه الأبيات

انشري - كما تنشرين الرماد والشرر من موقد لا ينطفئ -

كلماتي بين بني البشر!

(1) Percy Shelley, The Complete Poetical works of Percy Bysshe Shelley, p. 50.

وفي موضع آخر من القصيدة تظهر أمنيات (بيرسي شيلي) مقاربة لهذه الفكرة؛ حيث يتمنىٰ أن يكون ورقة صغيرة سقطت من شجرة فتحملها الريح وتطير بها، أو يتمنىٰ أن يكون سحابة رشيقة تسرع بها الريح في الفضاء الرحيب، حيث يقول:

If I were a dead leaf thou mightest bear;
If I were a swift cloud to fly with thee;(1)

لو كنت ورقة ميتة يمكن أن تحمليها

لو كنت سحابة رشيقة لأطير معك

ويلتقط عبدالرحمن شكري هذه الفكرة ويوظفها في قصيدته إلىٰ الريح، ولكنه إذا يتأثر بها فإنه لا ينقلها كاملة فتكون ترجمة لها، وإنما يكتبها وفقا لرؤيته التي كتب من خلالها القصيدة؛ فإذا كان (بيرسي شيلي) يتمنىٰ أن يكون ورقة أو سحابة ليطير في الفضاء، فإن عبدالرحمن شكري يتمنىٰ أن يطير أيضا، ولكنه يتمنىٰ أن يكون له جناح يسعد من خلاله بالطيران إلىٰ أغصان الأشجار؛ حيث يقول مخاطبا الريح:

أو ليت أن جناحا منك يسعدني * كيما أطير إلىٰ أفنان أشجار(2)

ويتفق عبدالرحمن شكري مع (بيرسي شيلي) في فكرة أن الريح تحمل أشعاره وأبياته إلىٰ الناس كما تبينت هذه الفكرة في أبيات بيرسي شيلي المذكورة سابقا، ومنها:

ومن خلال سحر هذه الأبيات

انشري – كما تنشرين الرماد والشرر من موقد لا ينطفئ –

كلماتي بين بني البشر!

حيث يقول مخاطبا الريح:

(1) Percy Shelley, The Complete Poetical works of Percy Bysshe Shelley, p. 49.

(٢) ديوان عبدالرحمن شكري، عبدالرحمن شكري، (ص٤٤٠).

فأنـــشد الـــشعر كالغريـــد في فـــنن ❋ وتحملـــين أغاريـــدي وأشـــعاري[1]

ويمكن أن نلحظ في هذا البيت أن الفاء هنا حرف عطف يفيد الترتيب والتعقيب، وقد جاءت بعد البيت المذكور سابقا (أو ليت أن جناحا...)، وتبعا لذلك فإن هناك فرقا بين فكرة (بيرسي شيلي) وفكرة عبدالرحمن شكري من حيث أنه يتمنىٰ أن يحصل علىٰ الجناح لكي يطير علىٰ أفنان الأشجار، وعند حصوله علىٰ الجناح وقدرته علىٰ الطيران يقوم بإنشاد الشعر، وبعد ذلك تحمل الريح ما ينشده وتنقله إلىٰ الناس، وذلك بخلاف (بيرسي شيلي) الذي يتمنىٰ أن تقوم الريح بالمهمة؛ فتحمل أفكاره الميتة إلىٰ أرجاء الكون، وتحمل أبيات شعره لكي تنتشر كلماته بين البشر.

ومن الأفكار التي ظهر فيها تأثير قصيدة (بيرسي شيلي) في قصيدة عبدالرحمن شكري فكرة الشكوىٰ إلىٰ الريح، وبث الأحزان والآلام إليها، حيث يقول شيلي:

...I would never have striven
As thus with thee in prayer in my sore need.
Oh, lift me as a wave, a leaf, a cloud!
I fall upon the thorns of life! I bleed![2]

...لم أكن لأكافح أبدا

كما أنا الآن في ابتهالي، وأنا في أمسِّ حاجتي إليك

يا ريحُ! ارفعيني كموجة، كورقة، كسحابة!

لقد سقطت علىٰ أشواك الحياة! أنا أنزف دما!

يظهر في أبيات (بيرسي شيلي) الألم والحزن، ويلحظ أن حاجته الماسة، وحزنه الشديد، وألمه من شدائد الحياة وأشواكها المؤذية، يبثها إلىٰ الريح، ويطلب منها أن ترفعه كما ترفع

(١) ديوان عبدالرحمن شكري، عبدالرحمن شكري، (ص٤٤١).

(2) Percy Shelley, The Complete Poetical works of Percy Bysshe Shelley, p. 49.

الموج وأوراق الأشجار والسحاب.

وقد التقط الشاعر عبدالرحمن شكري هذه الفكرة، فبث أحزانه إلىٰ الريح، وصرَّح بأن أحبابه وأنصاره خانوا عهده، فبدا عليه الهم والضعف، ولذلك فهو يشكو هذا الهم إلىٰ الريح؛ لأنها قوية باطشة، يقول عبدالرحمن شكري مخاطبا الريح:

يا ريح يا صنو نفس طالما شقيت * قد خان نفسي أحبابي وأنصاري[1]

أشكو إليك هموم العيش قاطبة * شكوىٰ الضعيف لبادي البطش مغوار[2]

ومن خلال ما سبق يظهر أثر (بيرسي شيلي) من خلال قصيدته (أغنية إلىٰ الريح الغربية) في تشكيل الأفكار الرئيسة لدىٰ عبدالرحمن شكري في قصيدته (إلىٰ الريح)؛ حيث ظهر الأثر أولا في العنوان، ثم ظهر في الأساس الذي بنيت عليه الأفكار حيث بنيت علىٰ خطاب موجه إلىٰ الريح في القصيدتين، ثم ظهر الأثر في بعض الأفكار المحورية في القصيدة؛ مثل التناقض في وصف الريح، وأثر الريح في مظاهر الطبيعة مثل حمل البذور، ونتيجة ذلك من تزين الأرض بالأزهار والثمار، والأمنيات التي صحبت القصيدتين من مثل تمني أن تحمل الريح الأفكار، وتمني الطيران، وكذلك ظهرت لديهما فكرة الشكوىٰ إلىٰ الريح.

وإذا أقررنا بوجود أثر للشاعر بيرسي شيلي في عبدالرحمن شكري فإننا نؤكد أن الأثر لا يعني نقل الأفكار كما هي، بل إن الشاعر المتأثر يخضع الفكرة لرؤيته وبيئته كما ظهر هذا في بعض مظاهر الاختلاف بين الشاعرين في بعض الأفكار.

ويحسن فيما يلي تلخيص الأفكار التي ظهر فيها أثر قصيدة (بيرسي شيلي) في قصيدة عبدالرحمن شكري، وذلك من خلال الجدول التالي:

---

(١) ديوان عبدالرحمن شكري، عبدالرحمن شكري، (ص٤٤١).

(٢) السابق، (ص٤٤١).

الفكرة	ظهورها عند عبدالرحمن شكري	ظهورها عند بيرسي شيلي
فكرة محورية: وهي توجيه الخطاب إلىٰ الريح عن طريق أدوات الخطاب المتنوعة.	[يا، أنتِ، كاف المخاطبة، ياء المخاطبة...]	{O, oh, thou...}
فكرة جزئية: التناقض في الموقف النفسي من الريح.	الريح مفزعة وقوية ولكنها طاهرة ومطهرة.	الريح مدمرة ولكنها في الوقت نفسه حافظة.
فكرة جزئية: الأثر المباشر للريح علىٰ البذور.	تحمل الرياح البذر وتنثره علىٰ الأرض.	تحمل البذور إلىٰ مكانها في الشتاء، وتغوص إلىٰ الأرض فتدفن داخلها.
فكرة جزئية: نتيجة حمل البذور إلىٰ مثواها.	الزهر والثمر نتيجة من النتائج الجميلة للريح.	أشكال متعددة من النباتات تتزين فوق الجبال والتلال والسهول.
فكرة جزئية: منفعة الريح عندما تحرك السحاب.	سوق السحاب ونزول المطر الغزير المتواصل.	أثر الريح في بعثرة الغيوم، وما يتبع ذلك من هطول الأمطار.
فكرة جزئية: الانغماس في الريح، وما يتبعها من حركة للنفس تظهر من خلال الأمنيات.	--- يتمنىٰ أن تحمل الريح أغاريده وأشعاره. يتمنىٰ أن يكون له جناح يسعد من خلاله بالطيران. يتمنىٰ أن ينشد الشعر علىٰ أفنان الأشجار.	يتمنىٰ أن تحمل الريح أفكاره الميتة إلىٰ أرجاء الكون. يتمنىٰ تحمل الريح أبيات شعره. يتمنىٰ أن تكون الريح سببا في انتشار كلماته بين البشر. يتمنىٰ أن يكون سحابة رشيقة تسرع بها الريح في الفضاء.
فكرة جزئية: الشكوىٰ إلىٰ الريح، وبث الأحزان والآلام إليها.	يشكو إلىٰ الريح خيانة أحبابه وأنصاره، ويشكو إليها الهم والضعف.	يشكو إلىٰ الريح ألمه من أشواك الحياة المؤذية، ويطلب منها أن ترفعه كما ترفع الموج وأوراق الأشجار والسحاب.

٣- الصورة الفنية:

لا يخفىٰ ما للصورة من أهمية كبرىٰ في العمل الإبداعي؛ حيث إنها المنطقة الأكثر اتفاقا بين النقاد والشعراء في نظرتهم للإبداع بشكل عام، والإبداع الشعري بشكل خاص قديما وحديثا، إذ يجعلها الجاحظ أحد أهم أركان الشعر؛ حيث إن «الشاعر عند الجاحظ صانع، ونساج، ومصور»(١)، وقد اعتنىٰ النقاد المحدثين بالصورة الفنية في الإبداع بصفتها أساسا من أسس الإبداع الفني، وربطها بعض النقاد بكل ما يحيط بالمبدع بدءا من التجربة الشعورية التي عالجتها الدراسات في علم النفس؛ حيث يؤكد بعضهم علىٰ أن «إدراك الصورة يعتمد علىٰ الدراية المستمدة من البحوث النفسية»(٢)، وليس انتهاء بالدراسات النقدية والاجتماعية. وعدّ بعض الدارسين الشاعر أحد الكشافين الذين يغوصون في الأعماق فيظهرون مشاعرهم مصورة(٣)؛ «لأن قوة الشعر تتجلىٰ في عبقرية التصوير»(٤).

ولأجل هذه الأهمية فإن من المدارس الأدبية من اتكأت علىٰ الصورة بصفتها عنصرا رئيسا في الإبداع الشعري؛ مثل المذهب الرومانسي الذي يمثل اتجاه الشاعرين؛ حيث يرون أهمية التفريق بين الخيال والوهم؛ فالوهم خطر(٥)، وأما الخيال «فهو العدسة الذهبية التي من خلالها يرىٰ الشاعر موضوعات ما يلحظه أصيلة في شكلها ولونها»(٦)، وتلعب الطبيعة دورا مهما في تشكيل الصورة لدىٰ الرومانسيين؛ إذ يرجعون إليها للبحث عن أفكارهم الذاتية، ويقارنون

---

(١) التفكير النقدي عند العرب، عيسىٰ العاكوب، (ص١٣٩).

(٢) جماليات الأسلوب: الصورة الفنية في الأدب العربي، فايز الداية، (ص٢٣).

(٣) انظر: التصوير الشعري: رؤية نقدية لبلاغتنا العربية، عدنان قاسم، (ص١٠).

(٤) السابق، الصفحة نفسها.

(٥) انظر: النقد الأدبي الحديث، محمد غنيمي هلال، (ص٣٨٩).

(٦) السابق، الصفحة نفسها.

بين الحالة النفسية للمبدع ومظاهر الطبيعة[1].

وقد دُرسَ موضوع الصورة في الأدب المقارن بصفته أحد موضوعات المقارنة بين الآداب العالمية؛ حيث يمكن أن يفيد «الشاعر من معين ثقافته العالمية فيما يسوق من صور، كما يفيد منها في اقتباس الموضوعات العامة التي يعالجها»[2]، ولكنه في الآن ذاته يفيد منها ليعمق مستوىٰ الفن لديه؛ ونتيجة لذلك فإنه لا يفقد الأصالة التي يجب أن يتمتع بها المبدع[3].

وتعد الصور الجزئية أحد أهم الموضوعات التي تندرج تحت موضوعات المقارنة بين أدبين؛ حيث يستخدم الشاعر الصورة لينقل من خلالها الأفكار التي يريد إيصالها إلىٰ المتلقي[4]، ولهذا فإن أسلوب الشاعر الذي يستخدمه يعبر - في كثر من الأحيان - «عن صورة فنية لها نظائرها في اللغات والآداب المختلفة، وقد تتكافأ هذه التعبيرات فتكون مجال تأثر وتأثير»[5] كما سيأتي عند مقارنة الصورة الفنية بين الشاعرين موضوع الدراسة.

وعند التأمل في قصيدتي الشاعرين - موضوع الدراسة - نجد أثر (بيرسي شيلي) واضحا في تشكيل الصورة الفنية لدىٰ عبدالرحمن شكري في قصيدته «إلىٰ الريح»، وإذا كان أثر (بيرسي شيلي) قد اتضح في عدد من النقاط التي تركز علىٰ جانب الأفكار كما أشارت إليه الدراسة في الصفحات السابقة، فإن تناوله في جانب الصورة سيكون مختلفا؛ لأن الدراسة الآن ستتجه إلىٰ مدىٰ تأثير خيال (بيرسي شيلي) من خلال قصيدته «أغنية إلىٰ الريح الغربية» في تشكيل الصورة لدىٰ عبدالرحمن شكري من خلال قصيدته «إلىٰ الريح».

---

(١) انظر: النقد الأدبي الحديث، محمد غنيمي هلال، (ص٣٩٢).

(٢) الأدب المقارن، محمد غنيمي هلال، (ص٢٨٥).

(٣) انظر: السابق، الصفحة نفسها.

(٤) انظر: السابق، (ص٢٨٣).

(٥) انظر: السابق، الصفحة نفسها.

فمن الجوانب التي ظهر تأثير (بيرسي شيلي) في عبدالرحمن شكري في الصورة هي **التشخيص**، ومن أسباب تأثير هذا النوع من الصورة الاستعارية تأثير المذهب الأدبي بشكل عام، و(بيرسي شيلي) هو أحد رواد المذهب الرومانسي الذي ظهر تأثير صُوُرِهِ في الشاعر عبدالرحمن شكري، ويعرف التشخيص (Personification) عند دراسة الصورة بأنه مجاز يقوم علىٰ إضفاء الصفات البشرية إلىٰ أشياء ليست من جنس البشر(١)، وقد بدا التشخيص واضحا في قصيدة (بيرسي شيلي) بل يمكن أن نقول: إن الشاعر بنىٰ صورته علىٰ فكرة التشخيص؛ حيث أضفىٰ صفة البشرية علىٰ الريح وظل يناديها، ويخاطبها، ويطلب منها في جميع مقاطع القصيدة.

وقد تأثر عبد الرحمن شكري بخيال (بيرسي شيلي) في توظيف التشخيص في صوره المتعددة التي انتشرت في جميع أجزاء القصيدة، وذلك بإضفاء صفة البشرية علىٰ الريح، وقد أبان عن ذلك من خلال أسلوب النداء والخطاب والطلب من الريح، ولعل المناسب أن نعرض مواطن التشخيص في القصيدتين؛ لإزالة ما قد يُشْكِلُ من أن التشخيص - وخصوصا أسلوب النداء لغير العاقل - مستخدم بكثرة في الشعر بشكل عام والشعر الرومانسي بشكل خاص، فكيف نجعل هذا موضعا لمقارنة تكشف تأثر قصيدة الشاعر عبدالرحمن شكري بقصيدة الشاعر الإنجليزي (بيرسي شيلي)؟

الواقع أن الإجابة علىٰ هذا السؤال يمكن أن تتضح من خلال الإشارة إلىٰ نقطتين تؤكدان حصول التأثر والتأثير بين (بيرسي شيلي) وعبدالرحمن شكري. أما النقطة الأولىٰ فهي ظهور التشخيص مع مظاهر أخرىٰ متعددة تكشف تأثر عبدالرحمن شكري بقصيدة (بيرسي شيلي)، وهذه المظاهر مجتمعة تجعل التشخيص في القصيدة أحد أشكال تأثر خيال عبدالرحمن شكري بخيال (بيرسي شيلي).

---

(١) انظر: Peter Auger, The Anthem Dictionary of literary Terms and Theory. p:225.

وأما النقطة الثانية فهي توظيف أسلوب النداء في مخاطبة الريح بشكل متكرر في القصيدتين؛ مما يصح معه القول: إنه يمثل ظاهرة أسلوبية بارزة سواء أكان من ناحية عدد مرات الاستخدام، أو كان من ناحية شكل الاستخدام، ولا يمكن في هذا البحث أن نستقصي جميع أمثلة التشخيص في القصيدتين بالتحليل، ولكن يحسن أن نعرض لبعض مواضع التشخيص التي يظهر فيها التأثير بشكل بارز.

لقد استعمل الشاعر (بيرسي شيلي) مع الريح –كما تبين سابقا– مختلف الأدوات التي تدل علىٰ الخطاب، وهو بهذا الاستعمال يبث في الريح الحياة، وينفخ في الريح الروح، ويجعلها بشرا سويًا ينصت ويستمع إلىٰ ما يقول، والأمثلة علىٰ هذه متعددة ومنتشرة في القصيدة، ولكن من الأفضل الوقوف علىٰ بعض الأمثلة التي تبرز هذا النوع من الصورة في قصيدة «أغنية إلىٰ الريح الغربية»؛ حيث يظهر في أبيات متعددة من القصيدة استخدام حرف النداء لمخاطبة الريح؛ ففي أول سطر من القصيدة يعد الشاعر (بيرسي شيلي) الريح الغربية بشرا؛ ولذلك يستخدم أسلوب النداء في قوله: «يا أيتها الريح الغربية» علىٰ سبيل التشخيص(١)، ويستمر الشاعر في جميع مقاطع القصيدة باستخدام حرف النداء لمخاطبة الريح، حيث ظهر نداء الريح في قصيدة (بيرسي شيلي) في ثمانية مواضع؛ وكأنه بهذا الاستخدام يؤكد علىٰ صورة الريح التي تمثلت – في القصيدة وفي خيال الشاعر – علىٰ شكل إنسان يجيب النداء ويصغي إلىٰ حديث الشاعر.

أما قصيدة عبدالرحمن شكري فقد أظهرت تشخيص الريح من خلال النداء في مواضع تفوق مرات استخدام (بيرسي شيلي) له؛ حيث ورد حرف النداء (يا) مع الريح في اثني عشر موضعا، وهو الأمر الذي يؤكد تأثر عبدالرحمن شكري بقصيدة (بيرسي شيلي). وإذا كان نداء الريح يحمل دلالة التشخيص بادعاء صفة البشرية له، فإن تكراره يؤكد إلحاح الشاعر علىٰ

(١) انظر: Donghong Zhan, Metaphors in the First Stanza of Ode to the West Wind: A Cognitive Linguistic Approach. Asian Social Science. p: 19.

الصورة المتخيلة، وعقد العلاقة بينه وبين الريح من خلال النداء، وقد ظهرت هذه الفكرة في قصيدة (بيرسي شيلي).

وفي الجدول التالي يتضح عدد مرات استخدام حرف النداء مع الريح بين الشاعرين:

نداء الريح عند شكري	نداء الريح عند شيلي	
	الترجمة	باللغة الإنجليزية
يا ريح هيجت قلبا	يا أيتها الريح الغربية	O wild West Wind
يا ريح رفقا بقلب	يا أنت، يا من تحملين	O thou, Who chariotest
يا ريح أفشيت أسراري	يا أنت اسمعي	oh hear!
يا ريح أيُّ زئير	يا أنت اسمعي	oh hear!
يا ريح أيُّ أنين	يا أنت اسمعي	oh hear!
يا ريح ما لم بين الخلق..؟	يا من لا يمكن التحكم بها!	O uncontrollable!
يا ريح ما لك من إلفٍ	يا ريح، احمليني كموجة	Oh, lift me as a wave
يا ريح كم لك من نفع	يا ريح،	O Wind,
يا ريح فيك جنون النفس		
يا ريح هل أنت طير؟		
يا ريح يا صنو نفس		
يا ريح ما لك من عطف؟		
١٢	٨	

وإذا كان استخدام حرف النداء أحد دلالات التشخيص لدىٰ الشاعرين، فإن هناك مواضع أخرىٰ للتشخيص تظهر عندهما، ومن أهمها إسناد فعل لا يفعله إلا من يعقل إلىٰ الريح كالطلب، وقد ورد هذا الأسلوب لدىٰ الشاعر (بيرسي شيلي)؛ إذ يكرر أمر الريح مثل: (hear)[1]

(1) Percy Shelley, The Complete Poetical works of Percy Bysshe Shelley, p. 48.

= (اسمعي)، [1](lift me as a wave) = (ارفعيني كموجة)، [2](Make me thy lyre) = (اجعليني قيثارتك)، [3](Be thou me) =(كوني أنا)، [4](Drive my dead thoughts) = (سوقي أفكاري الميتة).

وكذلك يظهر التشخيص عند عبدالرحمن شكري عندما يسند إلىٰ الريح أفعال لا يفعلها إلا من يعقل، ومن أمثلة ذلك قوله في خطابه للريح؛ (يا ريح رفقا)[5]، (أفشيتِ)[6]، (ما لك من إلف)[7]، (أشكو إليك)[8].

ومن مواضع أثر الصورة لدىٰ (بيرسي شيلي) في الصورة الفنية عند (عبدالرحمن شكري) من خلال القصيدتين، استمداد الصورة من الطبيعة بصفتها مصدرا مهما لدىٰ الشاعرين، وهو الأمر الذي يحيل إلىٰ أثر المدرسة الأدبية في تشكيل الصورة لديهما؛ حيث إن الخيال عند الرومانسيين «يستطيع أن يعثر علىٰ كل صور الأفكار في الطبيعة، فهو يحاكيها في كل عمله، ولكنه ينظم هذه الصور في وحدة متكاملة تفوق ما هو متفرق في الطبيعة»[9]، ولهذا فإن الشاعر عند الرومانسيين يستعين بالطبيعة وأشكالها لكي يبين صورهُ من دون أن تسيطر الطبيعة عليه فتسلبه أصالته الفنية[10].

(1) Percy Shelley, The Complete Poetical works of Percy Bysshe Shelley, p. 49.
(2) Ibid. P. 49.
(3) Ibid. P. 50.
(4) Ibid. P. 50.

(٥) ديوان عبدالرحمن شكري، عبدالرحمن شكري، (ص٤٤٠).

(٦) السابق، (ص٤٤٠).

(٧) السابق، (ص٤٤٠).

(٨) السابق، (ص٤٤١).

(٩) النقد الأدبي الحديث، محمد غنيمي هلال، (ص٣٩١).

(١٠) انظر: السابق، (ص٣٩٢).

وعند إنعام النظر في القصيدتين نلحظ سيطرة مظاهر الطبيعة علىٰ الصورة عند الشاعرين، وقد ظهرت أشكال الطبيعة التي شكلت مصدراً للصورة عند الشاعرين متشابهة إلىٰ حد كبير، ولكي يتضح أثر (بيرسي شيلي) في تشكيل الصورة عند عبدالرحمن شكري يحسن الإشارة إلىٰ الأمثلة المتشابهة في القصدتين للصور التي ظهر أن مصدرهما الطبيعة، ويمكن أن يتبين ذلك من خلال الجدول التالي:

عبد الرحمن شكري	مصدر الصورة	بيرسي شيلي	
		الترجمة	باللغة الإنجليزية
يا ريح أي زئير فيك يفزعني كما يروع زئير الفاتك الضاري	الحيوان	الريح الغربية المتوحشة	wild West Wind
ليت أن جناحا منك أطير إلىٰ أفنان أشجار	الطير	لأطير معك	to fly with thee
أنشد الشعر كالغريد في فنن		رفيق تطوافك فوق السماء	The comrade of thy wanderings over Heaven,
هل أنت طير طائر أبدا		البذور المجنحة	winged seeds
بنفحة من شذىٰ الأزهار معطار	النبات	وقد كستها الطحالب اللازوردية والأزهار الحلوة	with azure moss and flowers So sweet,
نثر البذر		تحملين البذور المجنحة إلىٰ مأواها الشتوي المظلم	chariotest to their dark wintry bed The winged seeds
علىٰ زهر وأثمار		الأوراق الميتة	the leaves dead
يا ريح هيجت قلبا	البحر	قوىٰ أمواج الأطلسي	Atlantic's level powers
تهيجين عود الغاب		ترتجف في يوم الموج العاتي	Quivering within the wave's intenser day
حدو السحاب بصوب منه	الفضاء	تتناثر السحب	Loose clouds

لقد تبين في الجدول السابق توظيف الطبيعة لدىٰ الشاعرين في كثير من الصور، ولهذا يمكن الاطمئنان إلىٰ أن الطبيعة هي أحد أهم مصادر الصورة لديهما، بل يمكن أن يقال: إن

الطبيعة هي المصدر الأساس للصورة لدىٰ الشاعرين، وهو الأمر الذي يرجعنا إلىٰ أثر المذهب الأدبي الرومانسي في ذلك، إلا أن ما يلفت النظر في هاتين القصيدتين هو أوجه التشابه في كثير من تفاصيل الصورة التي اتخذت من الطبيعة مصدرًا لها؛ حيث إن عبدالرحمن شكري يختار من الصور ما يتشابه مع طريقة (بيرسي شيلي) في توظيف الصورة، إلا أنه قد يغير قليلا في الصورة بحيث لا يصل التشابه حدَّ التطابق.

لقد ظهر من خلال مقارنة مصادر الصورة التي اجتلبت من الطبيعة بين الشاعرين أن الحيوان أحد مصادر الصورة، واختارا منها الحيوانات المتوحشة عن طريق وصف الريح بالمتوحشة عند (بيرسي شيلي) والادعاء بأن لدىٰ الريح زئيرًا مفزعًا تشبيها لها بالأسد عند عبدالرحمن شكري، كما أن النبات مصدر مهم من مصادر الصورة لدىٰ الشاعرين؛ وظهر منه البذور والزهور والثمار عند الشاعرين، وبدا الطير أحد مصادر الصورة لديهما، وظهر عند (بيرسي شيلي) بذكر الأجنحة تشبيها للبذور بالطير، وتخيل الطيران والتطواف في السماء، وأما تمني الطيران والأجنحة فقد بدا جليا أيضا عن عبدالرحمن شكري، وزاد علىٰ ذلك تشبيه نفسه بالبلبل الغريد علىٰ أفنان الأشجار، وظهرت الأمواج في الصورة لدىٰ (بيرسي شيلي) مجتلبا صورته من البحر، كما بدا البحر مصدرا للصورة عند عبدالرحمن شكري عندما استخدم مفردة الهيجان التي تدل علىٰ اضطراب البحر وعلو أمواجه.

ويحسن هنا الإشارة إلىٰ أن الصور في القصيدتين تمثل مشاعر وأحاسيس الشاعرين، وهو ما يشير إلىٰ شعراء المدرسة الرومانسية الذين يخلطون «مشاعرهم بالصور الشعرية، فيناظرون بين الطبيعة وحالاتهم النفسية»[1]؛ حيث كانت الطبيعة من خلال الصورة لدىٰ الشاعرين وسيلة كاشفة عن الألم النفسي الذي يسيطر عليهما.

(١) النقد الأدبي الحديث، محمد غنيمي هلال، (ص٣٩٢).

لقد كان أهم مظهر في الطبيعة وظفه الشاعران الريح؛ حيث حركت الريح العاطفة لدى الشاعرين فبدت ممتزجة بمشاعرهما، واستعرضا كل ما يمكن أن تقوم به الريح نيابة عنهما؛ فتحرك الخيال لدى الشاعرين، ومنه ظهرت أشكال متعددة من الصور الفنية الممتزجة بالعاطفة الصادقة.

كما حرك الشاعران مظاهر الطبيعة الأخرى مع الريح؛ لتتكوَّن من تلك الصور الجزئية الصورة الكلية المركبة من مظاهر الطبيعة المتعددة التي امتزجت كذلك بعاطفة الشاعرين المتناقضة حينا والمتدفقة حينا آخر، فظهر الطير والبحر والسماء والسحاب والنبات وغيرها من مظاهر الطبيعة التي كانت مصدرا واضحا للصورة لدى الشاعرين.

***

الخاتمة

- تناول هذا البحث أثر قصيدة (بيرسي شيلي) التي عنوانها «أغنية إلى الريح الغربية» في قصيدة الشاعر المصري عبدالرحمن شكري التي عنونها بـ«إلى الريح»، وقد طبق هذا البحث المقارنة بمفهوم المدرسة الفرنسية للأدب المقارن التي تدرس الصلات التاريخية بين الأدبين، ثم مظاهر التأثر والتأثير بينهما.

- تناول المبحث الأول الصلات التاريخية بين الشاعرين من خلال عرض موجز لحياتهما؛ لبيان المتقدم والمتأخر منهما.

- تبين الاتصال بين نتاج (بيرسي شيلي) الأدبي وعبدالرحمن شكري من طريقين؛ أما الطريق الأول فهو المدرسة الأدبية التي ينتمي لها (بيرسي شيلي) وكان أحد أعلامها، وقد تأثر بها عبدالرحمن شكري، وأما الطريق الثاني فهو سفر عبدالرحمن شكري إلى إنجلترا للدراسة، واطلاعه على أعمال الشاعر الإنجليزي نتيجة دراسته الأدب الإنجليزي.

- تبين الأثر المباشر الذي أحدثته قصيدة (بيرسي شيلي) «أغنية إلىٰ الريح الغربية» في قصيدة عبدالرحمن شكري «إلىٰ الريح» من خلال عدد من العناصر وهي:

١ - عنوانا القصيدتين بصفتهما المدخل الذي يلج من خلاله القارئ إلىٰ القصيدة، وقد أشار البحث إلىٰ مواضع الاتفاق والاختلاف بين العنوانين، مما أشار بوضوح إلىٰ حصول التأثر والتأثير.

٢ - المعاني والأفكار في القصيدتين، وقد ظهر تأثير قصيدة (بيرسي شيلي) في قصيدة (عبدالرحمن شكري) من خلال الفكرة المحورية في القصيدة التي تتعلق بتوجيه الخطاب إلىٰ الريح، وكذلك ظهر الأثر من خلال الأفكار الجزئية كالتناقض في الموقف النفسي من الريح، والأثر المباشر للريح علىٰ البذور، ونتيجة حمل البذور إلىٰ مثواها، ومنفعة الريح عندما تحرك السحاب، مع بيان التأثر والتأثير في الأفكار.

٣- أثر الصورة الفنية لدىٰ (بيرسي شيلي) في تشكيل الصورة في قصيدة عبدالرحمن شكري، وقد تبين من خلال دراسة القصيدتين الأثر الذي أحدثته قصيدة الشاعر الإنجليزي في قصيدة «إلىٰ الريح»، وقد تبين التأثير من خلال التشخيص في القصيدتين، ومن خلال تحليل مصادر الصورة التي اجتلبت من الطبيعة، كما ظهر أثر المذهب الأدبي الرومانسي في رؤية الشاعرين للطبيعة وصورها.

- تبين تأثير شعر بيرسي شيلي تأثيرا مباشرا في شعر عبدالرحمن شكري، ولكنَّ هذا الأثر لم يسلبه شخصيته الفنية، ولم يجعله مقلدا ومترجما للقصيدة، بل أضاف إلىٰ ثقافته العربية الأصيلة ما لدىٰ الشاعر الإنجليزي من أفكار وأساليب وصور إبداعية تثبت التأثر الإيجابي الذي لا يفقد الشاعر المتأثر أصالته.

التوصيات:

- القراءة التطبيقية العميقة في الشعر العربي الحديث - وخصوصا في بداياته - من أجل النظر في المصادر الثقافية التي شكلت المذاهب والاتجاهات الأدبية للشعر العربي في العصر الحديث.

– التأمل في الإضافات التي قدمها المبدع العربي إلىٰ التجربة الشعرية التي استقاها من الأدب الآخر بدلا من الادعاء بأن الشاعر العربي مقلد في غالب أحيانه عندما يتعلق الأمر بالتأثر بالثقافة الأخرىٰ.

* * *

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المراجع العربية:

(١) اتجاهات الشعر العربي الحديث في النصف الأول من القرن العشرين: الاتباعية – جماعة الديوان– الرومانسية. قيسومة، منصور، ط١، تونس: الدار التونسية للكتاب، ٢٠١٤م.

(٢) الأدب العربي الحديث. ستاركي، بول، ترجمة: هند السديري، ط١، الرياض: العبيكان للنشر، ٢٠١٢م.

(٣) الأدب المقارن. هلال، محمد غنيمي، ط٣، بيروت: دار العودة، ١٩٩٩م.

(٤) الأدب المقارن: أصوله وتطوره ومناهجه. مكي، الطاهر، ط١، القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٧م.

(٥) الأعلام. الزركلي، خير الدين، ط١٢، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٧م.

(٦) إغواء العتبة: عنوان القصيدة وأسئلة النقد. العجلان، سامي، ط١، بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠١٥م.

(٧) التشاؤم عند عبدالرحمن شكري: دراسة تحليلية نقدية، الكعكي، ثريا، رسالة ماجستير، مكة المكرمة: كلية اللغة العربية وآدابها، جامعة أم القرىٰ، ٢٠٠٩م.

(٨) التفكير النقدي عند العرب، العاكوب، عيسىٰ، ط١، بيروت: دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٠م.

(٩) التناص في شعر الرواد: دراسة. ناهم، أحمد، ط١، القاهرة: دار الآفاق العربية، ٢٠٠٧م.

(١٠) جماليات الأسلوب: الصورة الفنية في الأدب العربي. الداية، فايز، ط١، بيروت: دار الفكر المعاصر، ٢٠١٣م.

(١١) خطاب العنوان في القصيدة الجزائرية المعاصرة: مقاربة سيميائية. مختاري، زهرة، رسالة ماجستير، وهران: جامعة سانية، ٢٠١٢م.

(١٢) ديوان عبدالرحمن شكري. شكري، عبدالرحمن، مراجعة وتقديم: فاروق شوشة. القاهرة: المجلس الأعلىٰ للثقافة، ٢٠٠٠م.

(١٣) رؤية نقدية لبلاغتنا العربية التصوير الشعري. قاسم، عدنان، ط١، الكويت: مكتبة الفلاح، ١٩٨٨م.

(١٤) مدارس الأدب المقارن. علوش، سعيد، ط١، بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٧م.

(١٥) المذاهب الأدبية: دراسة وتحليل. حمد، عبدالله، د.ط، بيروت: دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت.

(١٦) المصطلح النقدي عند جماعة الديوان. معوش، محمد، رسالة ماجستير، الجزائر: جامعة قاصدي مرباح بورقلة، ٢٠١٢م.

(١٧) النقد الأدبي الحديث. هلال، محمد غنيمي، د.ط، القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٦م.

ثانياً: المراجع الأجنبية:

(1) Abdel-Hai, M, Shelley and The Arabs: An Assay in Comparative Literature, Journal of Arabic Literature, Vol.3, 1972.
(2) Auger, P. The Anthem Dictionary of literary Terms and Theory. London: Anthem Press, 2010.
(3) Drabble, M. and Stringer, J. The Concise Oxford Companion to English Literature. Oxford: Oxford University Press, ed 3, 2007.
(4) Eagleton, T. Introduction to Literary Theory. New Jersey: Blackwell Publishing Ltd, 3rd Ed, 2008.
(5) Guertin, M. Shelley's Poetic Inspiration and Its Two Sources: The Ideals of Justice and Beauty, PhD's Thesis. University of Ottawa, 1977.
(6) Longman Dictionary of Contemporary English, Pearson Education Limited, 4th ed, 2005.
(7) Palmer, F. Grammar. England: Penguin Books Ltd, 1986.
(8) Shelley, P. A Defence of poetry, an Essay, Objective System Ltd.
(9) Shelley, P. The Complete Poetical works of Percy Bysshe Shelley, Revised by William Michael Rossetti. London: The Johns Slark, 1981.
(10) Shunqing Cao, The Variation Theory of Comparative Literature. Newyork: Sepriger, 2013.
(11) Zhan, D. Metaphors in the First Stanza of Ode to the West Wind: A Cognitive Linguistic Approach, Asian Social Science, Vol. 5, No. 7, July 2009.

***

BIBLIOGRAPHY

(1) Abdel-Hai, M, Shelley and The Arabs: An Assay in Comparative Literature, Journal of Arabic Literature, Vol.3, 1972.
(2) Al-Adab Al-Arabi Al-Hadith, Srarki Pul. Tarjamat Hind Al-Sidiri. Al-Riyadh. Al-Obaykan Linnashr. 2012
(3) Al-Adab Al-Muqaran. Hilal Muhammad. Bayrut.Dar Al-Audah.1999.
(4) Al-Adab Al-Muqaran: Ausuluh WatAdwwruh Wa Manahijuh. Makki, Al-Dahir. Al-Qahirah. Dar Al-Ma"arif. 1987.
(5) Al-A'lam. Al-Zirikli Khayr al-Din. Byrut. Dar Al-"Ilm Lilmalayiyn.1997.
(6) Al-Mathahib al-Arabiyah: Dirasat wa Tahlil. Hamad, Abdullah.Bayrut. Dar al-Qalam. (N.D)
(7) Al-Mustalah al-Naqdi ind Jama'at al-Diwan. Muawwash, Muhammad. Al-Jazai'r. 2012.
(8) Al-Naqd Al-Adabi Al-Hadith. Hilal, Muhammad. Al-Qahirah: Nahdat Misr. 1996.
(9) Al-Tafkir al-Naqdi Ind al-Arab. Al-Akub, Isa. Byrut. Dar al-Filr al-Muasir.2000.
(10) Al-Tanass fi Sh'r al-Ruwad. Nahim, Ahmad. Al-Qahira. Dar al_afaq al-Arabiyah. 2007.
(11) Al-Tashaum ind Abdulrahman Shukri: Dirast Tahlilyah Naqdiyah. Al-Ka'ki, Thuriya. Majistir. Makkah al-Mukarramah. Jami'at Umm al-Qura.2009.
(12) Auger, P. The Anthem Dictionary of literary Terms and Theory. London: Anthem Press, 2010.
(13) Drabble, M. and Stringer, J. The Concise Oxford Companion to English Literature. Oxford: Oxford University Press, ed 3, 2007.
(14) Dywan 'ebdalrhmn shkry. shkry, 'ebdalrhmn, mraj'eh wtqdym: farwq shwshh. alqahrh: almjls ala'ela llthqafh, 2000.
(15) Eagleton, T. Introduction to Literary Theory. New Jersey: Blackwell Publishing Ltd, 3rd Ed, 2008.
(16) Guertin, M. Shelley's Poetic Inspiration and Its Two Sources: The Ideals of Justice and Beauty, PhD's Thesis. University of Ottawa, 1977.
(17) Ikwa al-Atabah: Aunan al-QAsidah wa Asilat al-Naqd. Al-Ajlan, Sami. Bayrut. Muasasat al-Intishar al-Arabi. 2015.
(18) Itijahat Al-Shi'r Al-Arabi Al-Hadith Fi AL-Nisf Al-Awwal Min Al-Qarn Al-Ishrin: Al-ITTiba"iyah, Jama"at Al-Diwan, Al-Rumansiyyah.Qasumah, Mansur. Tunis, al-Ddar Al-Tunisiyyah LilKitab. 2014.
(19) Jamaliyat Al-Auslub: Al-Surah al-Faniyah fi al-Shi'r al-Arabi. Al-Dayah, Fayiz. Bayrut. Dar al-Fikr al-Muasir.2013.
(20) Khitab al-Inwan fi al-Qasidah al-Jazaiyriah al-Mu'asirah. Mukhtari, Zahrah.Majistir. Wahran. 2012.
(21) Longman Dictionary of Contemporary English, Pearson Education Limited, 4th ed, 2005.

(22) Madaris Al-Adab al-Muqaran. Allush, Said. Bayrut. Al-Markaz al-Thaqafi al-Arabi. 1987.
(23) Palmer, F. Grammar. England: Penguin Books Ltd, 1986.
(24) Rw'yah Naqdiyah libalaqtina al-Arabiyah. Qasim, Adndn. Al-Kuait.1998.
(25) Shelley, P. A Defence of poetry, an Essay, Objective System Ltd.
(26) Shelley, P. The Complete Poetical works of Percy Bysshe Shelley, Revised by William Michael Rossetti. London: The Johns Slark, 1981.
(27) Shunqing Cao, The Variation Theory of Comparative Literature. Newyork: Sepriger, 2013.
(27) Zhan, D. Metaphors in the First Stanza of Ode to the West Wind: A Cognitive Linguistic Approach, Asian Social Science, Vol. 5, No. 7, July 2009.

❊ ❊ ❊

الوظائف الدلالية لفنون البديع
(بديعيّة ابن حجة أنموذجًا)

د. هدىٰ إبراهيم النبوي عبد الحليم[1]

المستخلص: موضوع هذا البحث هو الحديث عن الدور الدلالي لفنون البديع انطلاقًا من بديعية ابن حجة.ويهدف إلىٰ الكشف عن الصورة الصحيحة لوظيفة علم البديع وتصحيح صورته والمكانة التي يحتلها بين علوم البلاغة العربية، وهو ما دفع الدراسة إلىٰ التطرق إلىٰ ثلاثة أمور: الأول هو: ما تردد علىٰ أغلب ألسنة البلاغيين القدامىٰ ومن تبعهم من المعاصرين عن موقع علم البديع بين علوم البلاغة العربية خاصة في ضوء ما كَثُر الحديث عنه من تبعية هذا العلم لعلمي المعاني والبيان، ونفي العلمية عنه والتشكيك في قواعده، وقصر وظائفه علىٰ التحسين والتزيين والزخرفة الإضافية.والأمر الثاني: وهو قسمة محسنات البديع إلىٰ: لفظية ومعنوية، هذه القسمة التي توحي بانفصال الجانب اللفظي عن المعنوي والعكس. والثالث: وهو دور فنون البديع في تغطية جهات النص الأدبي وأبعاده تطبيقًا علىٰ بديعية ابن حجة. فكان من أهم النتائج التي توصل إليها البحث: هي مركزية علم البديع بين علوم البلاغة واستقلاليته، وخطأ قسمة محسناته إلىٰ: لفظية ومعنوية، والدور الحيوي الذي تقوم به فنون هذا العلم في تشكيل الكلام وبنائه، ووظائفها الجوهرية التي تتعدىٰ وظائف التحسين إلىٰ التكوين، والزينة الإضافية إلىٰ الزينة الذاتية، مما تأكَّد معه الدور الدلالي لفنون البديع موضوع هذا البحث ومحور اهتمامه، الذي اعتمد علىٰ المنهج الوصفي التحليلي مع الاستعانة بالمنهج التاريخي. في الوصول إلىٰ بغيته. ومن أهم توصيات هذا البحث هي التوصية بتطبيق البعد الدلالي لفنون البديع علىٰ بديعيات أخرىٰ.

الكلمات المفتاحية: الوظائف الدلالية، فنون البديع، ألوان البديع، البعد المعنوي. بديعية ابن حجة الحموي.

* * *

(١) أستاذ البلاغة العربية المساعد بقسم اللغة العربية، كلية التربية والآداب، جامعة الحدود الشمالية.

البريد الإلكتروني: hudaelnabawe@yahoo.com

The semantic dimension in the Embellishments (Badiya Ibn Hajjah model)

Dr. Hoda Ibrahim El Nabawy Abdul Halim

Abstract: The purpose of this research is to talk about the semantic role of the Embellishments from the originality of Ibn Hajjah. It aims at revealing the correct image of the function of the science of the Embellishments and correcting its image and the status it occupies among the Arab rhetoric. This led to the study of three things: The frist is Most of the tongues of the ancient rhetoric and those who were followed by contemporaries from the location of the science of Embellishments among the sciences of Arabic rhetoric, especially in light of the abundance of talk about this dependency of this science to the meanings and the statement, and the scientific negation of it and doubting its rules, and limiting its functions to improvement, decoration and additional decoration The second matter: It is the division of the merits of Al-Badi into: verbal and moral, this division which suggests the separation of the verbal aspect from the moral and The opposite. And the third: It is the role of Embellishments arts in covering the sides of the literary text and its dimensions in application of the innovation of Ibn Hajjah. So one of the most important results of the research: is the centrality of the science of Budaiya between the science of rhetoric and its independence, And the error of dividing its improvements into: verbal and moral, and the vital role that the arts of this science play in forming and building speech, and its essential functions that extend beyond the functions of improvement to formation, and additional decoration to self-adornment, which was confirmed with him the semantic role of Embellishments arts, the subject of this research and the focus of his interest Which relied on the descriptive analytical approach with the use of the historical method. In reaching its goal. Among the most important recommendations of this research is the recommendation to apply the semantic dimension of Embellishments arts to other badieiat.

Keywords: Semantic Dimension, Badia Arts, the Embellishments, Moral Dimension. Badiya Ibn Hajjah

❊ ❊ ❊

المقدمة

تردَّد الحديث عن تبعية علم البديع، وتهميش دوره، واعتباره ذيلا لعلمي المعاني والبيان، والتشكيك في علميته، وقصر وظيفته علىٰ التحسين العرضي والزينة الزخرفية التي يمكن الاستغناء عنها دون أن يتأثر نسيج العبارة اللغوية. هذا الحديث الذي يتأكد عبر وجود القسمة القائلة بتقسيم المحسنات البديعية إلىٰ لفظية ومعنوية، والتي توحي بانفصال الجانب اللفظي عن الجانب المعنوي، والعكس صحيح.

وسوف تحاول هذه الدراسة فحص هذه الإشكاليات التي تعرض لها علم البديع والحكم عليها؛ للكشف عن مكانته في المنجز البلاغي.

أهمية البحث:

١ - إبراز مكانة علم البديع ومركزيته بين علوم البلاغة العربية، والنظر إليه بعين العناية كعلمي المعاني والبيان.

٢ - الكشف عن دور البديعيات في عدم فصلها بين علوم البلاغة الثلاثة، والعناية بهم كوحدة واحدة علىٰ حد سواء دون التمييز بين علم وآخر أو الغفلة عن وظائفه، كذلك دورها في استيعاب جميع أبعاد النص الأدبي بدءًا بحسن بالابتداء ومروراً بالتخلص والاستطراد وما به من طباق وجناس واستعارة وانتهاء بحسن الختام.

٣- عرض الدراسة لعدد كبير من آراء القدامىٰ حول الفنون البديعية؛ وذلك باختيارها لبديعية ابن حجة كنموذج للتطبيق، والتي قد حازت علىٰ عناية كبيرة من الشُّراح، إضافة إلىٰ التأخر الزمني لصاحبها الذي مكَّنه من استيعاب آراء من سبقه من البلاغيين وأصحاب البديعيات، ويضاف إلىٰ ذلك - أيضًا - ما توفر من شرح ابن حجة لبديعيته المعروفة باسم «خزانة الأدب وغاية الأرب».

أهداف البحث:

١ – تصحيح التصور السائد عن علم البديع لدىٰ بعض البلاغيين القدامىٰ ومن تبعهم من المعاصرين.

٢ – الكشف عن مدىٰ صحة أو خطأ قسمة المحسنات البديعية إلىٰ لفظية ومعنوية لدىٰ أغلب البلاغيين والنقاد الذين أشاروا بقسمتها.

٣– بيان قدرة فنون البديع علىٰ استيعاب وظائف مختلفة تغطي معظم أبعاد النص الأدبي.

مشكلة البحث:

تبدو مشكلة الدراسة في التصور السائد عن علم البديع لدىٰ أغلب البلاغيين القدامىٰ ومن تبعهم من المعاصرين، والنظرة التهميشية له، وتغييب دوره الدلالي ووظائفه الجوهرية في بناء الكلام وهيكلته، وسوف تحاول الدراسة التصدي لهذه الإشكالية؛ لبيان الصورة التي يحتلها علم البديع بين علوم البلاغة العربية.

منهج البحث:

اعتمدت الدراسة علىٰ المنهج الوصفي، إذ اتخذت من بديعية ابن حجة مركزًا لها فتعرضت لبعض الفنون البديعية التي عرضتها البديعية؛ لتثبت البعد الدلالي لفنون البديع، والذي استلزم لإثباته بيان تصورات البلاغيين القدامىٰ والمعاصرين عن علم البديع وفنونه وتقسيماته عند من سبق ابن حجة زمنيًّا ومن تلاه.

حدود البحث:

امتدت حدود الدراسة زمنيًّا إلىٰ ما قبل ابن حجة أي ما قبل نهاية القرن التاسع الهجري وما بعد ذلك عند البلاغيين وأصحاب البديعيات.

الدراسات السابقة:

١ – «البديع بين البلاغة العربية واللسانيات النصية»، جميل عبد المجيد، الهيئة المصرية

العامة للكتاب، ١٩٩٨م.

تنطلق هذه الدراسة من تناول وسائل الترابط النصي في اللسانيات النصية، والمعادل لها من الفنون البديعية، وهو ما أفادت منه دراستي في معالجتها لأحد الأبعاد الدلالية للفنون البديعية وهو البعد الدلالي التكويني.

٢- «البديع في التراث البلاغي قراءة في أطواره وقيمه الفنية»، أحمد سعد، مجلة التربية، عين شمس، المجلد الخامس، العدد الثاني، يوليو ١٩٩٩م، يسعىٰ هذا البحث إلىٰ تتبع رحلة البديع تاريخيًّا بدءًا بابن المعتز ومرورًا بالعسكري وعبد القاهر الجرجاني والزمخشري وانتهاء ببهاء الدين السبكي، وهو ما يختلف عن مجال عناية بحثي.

٣- «البديع بين التسرب وراء الألفاظ وبين التحسين والتزيين: نظرة في تراث أهل العلم»، عادل حسني يوسف، مجلة الدرعية، السنة الثامنة، العدد الثاني والثلاثون، ذو الحجة ١٤٢٦هـ، يناير ٢٠٠٦م، وقد انشغل هذا البحث بالتركيز علىٰ طريقة التأليف عند نفر من البلاغيين دون التركيز علىٰ تتبع ظاهرة العناية بالبعد الدلالي لفنون البديع في المنجز البلاغي مما هو مجال عناية هذا البحث.

٤- «حركية البديع في الخطاب الشعري من التحسين إلىٰ التكوين»، سعيد العوادي، دار كنوز المعرفة، ط١، ٢٠١٤م.تقوم هذه الدراسة علىٰ معالجة المتن الشعري لعدد من الشعراء المحدثين معالجة أسلوبية لاستكشاف الجماليات الأسلوبية التي تضيفها الظواهر البديعية، وهو ما تختلف عنه طبيعة بحثي.

مباحث الدراسة:

تقع هذه الدراسة في ثلاثة مباحث تسبقها مقدمة، وتنتهي بخاتمة.

- **المقدمة:** وتشتمل علىٰ أهمية الدراسة، وأهدافها، والمنهج المتبع بها، والدراسات السابقة، ومباحث الدراسة.

- **المبحث الأول**: مكانة البديع بين التبعية والاستقلال.
- **المبحث الثاني**: قسمة المحسنات البديعية إلىٰ لفظية ومعنوية مناقشة وتحرير.
- **المبحث الثالث:** تغطية فنون البديع لأبعاد النص الأدبي.
- **الخاتمة**: وتشتمل علىٰ أهم النتائج والتوصيات التي توصلت لها الدراسة، وثبت بالمصادر والمراجع.

***

المبحث الأول
مكانة البديع بين التبعية والاستقلال

كانت إشارات السكاكي عن البلاغة والفصاحة وراء كثير من الإشكاليات التي أحاطت بمنظومة البديع وحركيته في المنجز البلاغي، وهو ما بدا جليًا في تصور بعض النقاد القدامىٰ لحديثه عن البلاغة والفصاحة، إذ قال السكاكي (ت٦٢٦هـ) في تصريحه الشهير: «أن البلاغة بمرجعيها، وأن الفصاحة بنوعيها مما يكسو الكلام حلة التزيين ويرقيه أعلىٰ درجات التحسين، فههنا وجوه مخصوصة كثيرًا ما يصار إليها لقصد تحسين الكلام، فلا علينا أن نشير إلىٰ الأعرف منها، وهي قسمان: قسم يرجع إلىٰ المعنىٰ، وقسم يرجع إلىٰ اللفظ»(١).

يشير تصريح السكاكي إلىٰ أن البلاغة بمرجعيها: المعاني، والبيان، وتبقىٰ مجموعة من الفنون تورث الكلام بهاءً ورونقًا جعلها من الفصاحة، موقعها خارج دائرة البلاغة، وهدفها هو التحسين والتزيين، وتنقسم إلىٰ ما يرجع إلىٰ المعنىٰ، وما يرجع إلىٰ اللفظ. لم يصطلح السكاكي علىٰ تسميتها بمصطلح معين حتىٰ جاء ابن الزملكاني (ت٦٥١هـ) وأطلق عليها البديع في حديثه

(١) مفتاح العلوم، سراج الدين، (ص٤٢٣).

عن الركن الثالث في معرفة أحوال اللفظ وأسماء أصنافه في علم البديع في كتابه «التبيان في علم البيان»[1]، وتبعه بدر الدين بن مالك (ت٦٨٦هـ) في الاصطلاح، وزاد عليه في التصريح بتبعية علم البديع لعلمي المعاني والبيان إضافة لوظيفته في الكلام وهي التحسين والتزيين، وهو ما ورد في حديثه عن البنية التنظيمية لكتابه «المصباح في علم المعاني والبيان والبديع» إذ جعله في ثلاثة أقسام: «فالأول: يعرف منه الاحتراز في الإفادة لتمام المراد من المعنىٰ عن الخطأ في كيفية التركيب وفي دلالة المركب علىٰ قيد من قيودها وهو علم المعاني، والثاني: يُعرف منه الاحتراز عن الخطأ في التركيب مما دلالته غير وافية بتمام المراد من وضوح الدلالة أو خفائها وهو علم البيان، والثالث: تُعرف منه توابع البلاغة من طرف الفصاحة وهو علم البديع»[2]؛ فالبديع عند بدر الدين بن مالك من الفصاحة التي يعتبرها من توابع البلاغة ومتماتها التي تكسو الكلام حلة التزيين والتحسين[3]. هذه النظرة التهميشية للبديع التي تقول بتبعيته، وتقصر وظيفته في الكلام علىٰ التحسين والتزيين ظهرت بوضوح في صوت القزويني (ت٧٣٩هـ) الذي عرَّف البديع بأنه: «علمٌ يعرف به وجوه تحسين الكلام بعد رعاية تطبيقه علىٰ مقتضىٰ الحال ووضوح الدلالة، وهذه الوجوه ضربان: ضربٌ يرجع إلىٰ اللفظ، وضربٌ آخر إلىٰ المعنىٰ»[4]. كما صرح في موضع آخر بأن التحسين والقبول للكلام وظيفة تابعة للبلاغة في قوله: «وتتبعها - يقصد البلاغة - وجوه أخر تورث الكلام حسنًا وقبولاً»[5].

(١) راجع: التبيان في علم البيان المطلع علىٰ إعجاز القرآن، كمال الدين، (ص١٦٣).

(٢) المصباح في المعاني والبيان والبديع، بدر الدين، (ص٤).

(٣) راجع: المرجع نفسه، (ص٧٦).

(٤) الإيضاح في علوم البلاغة، جلال الدين، (ص٢٥٥).

(٥) المرجع نفسه، (ص٢١)، وراجع: التلخيص في علوم البلاغة، جلال الدين، (ص٣٥).

بعد هذه التصريحات للقزويني توالت الشروح والتلخيصات، وقام الشراح بدور كبير تسبب في عدم وضوح صورة علم البديع ووظيفته في الكلام، من هؤلاء الشراح:

البابرتي (ت٧٨٦) إذ رأىٰ أن القزويني «لما فرغَ من ركني البلاغة وهما: علم المعاني والبيان أخذ يتكلم في متماتهما وهو علم البديع»[١] كذلك التفتازاني (ت٧٩٢هـ) صرَّح بانحصار «علم البلاغة في المعاني والبيان»[٢]، وأن البديع من «توابع البلاغة»[٣]، وأن تحسينه في الكلام تحسين عرضي غير ذاتي، وهو ما أبان عنه تصريحه في تعليقه علىٰ تعريف القزويني للبديع، إذ قال: «هذا تمهيدٌ لبيان الاحتياج إلىٰ علم البديع، وفيه إشارةٌ إلىٰ أن تحسين هذه الوجوه للكلام عرضيٌّ خارج عن حد البلاغة، ولفظ «تتبعها» إشعار بأن هذه إنما تعد محسنة بعد رعاية المطابقة والفصاحة»[٤]، وهو ما ذهب إليه ابن عربشاه (ت٩٤٣هـ) – أيضًا – في تفسيره للفظة «تتبعها وجوه أخر» بأن بها «تنبيهات: أحدها أن الوجوه البديعية لا تحسن بدون البلاغة، وثانيها: أنه يجب تأخير علم البديع عن علم البلاغة، وثالثها: أن الحسن الذي تورثه عرضي غير داخل في حد البلاغة، ورابعها: أن هذه الوجوه إنما تكون من البديع إذا لم يقتضيها الحال إذ لو اقتضاها الحال لم تكن تابعة للبلاغة»[٥]، وتبع ابن عربشاه ابن يعقوب المغربي(ت١١٢٨هـ) في تفسيره للفظة «تتبعها» وتصريحه بالحسن الزائد الذي تحققه فنون البديع، وذلك في قوله: «وتتبع بلاغة الكلام وجوه أخر أي أحوال عارضة للكلام سوىٰ الفصاحة والمطابقة لمقتضىٰ الحال تورث

(١) شرح التلخيص، أكمل الدين، (ص٦١٣).

(٢) المطول وبهامشه حاشية السيد شريف، سعد الدين، (ص٣١).

(٣) مختصر السعد، سعد الدين، (ص٣٧).

(٤) المطول، سعد الدين، (ص٣١)، وراجع: مختصر المعاني للمؤلف نفسه، (ص٢٣).

(٥) الأطول، إبراهيم بن محمد، (١/ ٣٦٦-٣٦٧).

تلك الوجوه والكلام حسنًا زائدًا علىٰ الحسن الذاتي الحاصل بالبلاغة»[1] أما السيد الشريف علي الجرجاني (ت٨١٦هـ) في شرحه للقسم الثالث من كتاب مفتاح العلوم فقد عدّ البديع «ذيلا لعلمي البلاغة»[2].

ولم يقف القول بالتهميش والتبعية والتحسين العرضي أو الزائد للبديع عند هذا الحد بل وصل العيب والطعن إلىٰ عدم توفر شروط العلم به، والتي ينبغي أن تتوفر في كل العلوم كما هو الشأن في علمي المعاني والبيان، علىٰ نحو ما ظهر في تعليق الدسوقي(ت ١٢٣٠هـ)علىٰ تعريف البديع في مختصر السعد بأنه «لا قواعد لهذا العلم حتىٰ يستخرج منها فروع»[3]. ويفسر بعضهم التشكيك في علمية البديع بكون: «البديع لا مدخل له في بلاغة الكلام وهي بلاغة قائمة في تصور القدماء علىٰ مطابقة الكلام لمقتضىٰ الحال وعلىٰ رعاية وضوح الدلالة فلا توقف للبلاغة علىٰ البديع وإذا وجد هذا الوجه البديعي أو ذاك لم يكن له أثر في المعنىٰ، وهي وضعية قلقة لم يجد البلاغيون للتعبير عنها إلا مفاهيم فضفاضة من قبيل «تحسين الكلام»، و«تزيينه»، و«الاستطراف»، و«الغرابة»»[4].

هذه النظرة التهميشية للبديع لم تقف عند البلاغيين القدامىٰ بل استمرت عند المعاصرين الذين استبدت بهم نظرة القدامىٰ، فلم يخرجوا عن هذا النهج في فهم البديع، وهذه الدائرة الضيقة التي حصرت البديع في إطار التحسين والتزيين وزخرفة الكلام بحيث لا يمكن أن يتعدىٰ هذا الإطار إلىٰ وظائف حيوية في النص الأدبي، ومن هؤلاء المعاصرين: تمام حسان الذي صرّح

(١) شرح مواهب الفتاح علىٰ تلخيص المفتاح لجلال الدين، ابن يعقوب، (١/ ٨٠).

(٢) المصباح في شرح المفتاح تأليف السيد الشريف علي الجرجاني، جليك، (ص٩).

(٣) حاشية الدسوقي علىٰ مختصر السعد، محمد بن عرفة، (٤/ ٥).

(٤) الاستدلال البلاغي، شكري، (ص٩٦).

بوظيفة كل علم من علوم البلاغة الثلاثة، فإذا «عُني علم المعاني بإقامة الصرح، وعُني البيان بتقديم اللبنات ومواد البناء، فإنَّ علم البديع يعني بطلاء المبنىٰ وزخرفه، فهو علم طرق التحسين الكلي القائم علىٰ علاقات»[1]. ويرد أحد الباحثين المعاصرين السبب في شيوع هذه النظرة للبديع إلىٰ سيطرة نظرة الخطيب علىٰ أذهان كثير من المتأخرين، الذين عدوا كتاب الخطيب دستور التأليف البلاغي فراحوا يعيدون نظرته في أحسن أحوالها عبر لغة معاصرة دون مناقشة أو تحفظ[2].

إزاء هذه الآراء القائلة بالتهميش والتبعية والتشكيك في علمية البديع بين القدماء والمعاصرين جاء محمد بن علي الجرجاني (ت٧٢٩هـ) وقام بالدفاع عن البديع في تصريحه الشهير: «علم البديع علمٌ يعرف منه وجوه تحسين الكلام، باعتبار نسبة بعض أجزائه إلىٰ بعض بغير الإسناد والتعلق، مع رعاية أسباب البلاغة...وإنما قلنا:مع رعاية أسباب البلاغة؛ لأنه مع عدمها لا تكون الصناعة كاملة، وذلك أن نسبة البديع إلىٰ صناعتي المعاني والبيان، نسبة صناعة النقش إلىٰ صناعة النِّساجة، إلا أنه يمكن إفراد صناعة النقش ما لم يكن ذاتيًّا، عن صنعة ما بغير النقش، ولذلك قد يتغاير الصانعان، ولا يمكن إفراد صناعة البديع عن صناعتي العلمين؛ لأنها صفة ذاتية للكلام، ولذلك يمتنع تغاير صُنَّاع صناعات العلوم الثلاثة، ولأجل هذه الدقيقة قلنا في تعريفه: مع رعاية أسباب الفصاحة والبلاغة»[3].

المتأمل لنص محمد بن علي الجرجاني لابد أن يقارن بين قوله: «مع رعاية أسباب البلاغة» وقول البلاغيين – نحو القزويني وشراحه – في تعريفهم الشهير للبديع بأنه علم تحسين الكلام

(١) الأصول دراسة أبستمولوجية للفكر البلاغي عند العرب، تمام، (ص٣٤٩).

(٢) راجع: حركية البديع في الخطاب الشعري من التحسين إلىٰ التكوين، سعيد، (ص٣٠).

(٣) الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة، محمد بن علي، (ص٢٣٣).

«بعد رعاية المطابقة والفصاحة»، والفرق في المعنىٰ كبير، إذ تفيد «مع» معنىٰ المصاحبة، أمَّا «بعد» فتفيد معنىٰ التبعية.فعلم البديع عند ابن علي الجرجاني علم تكويني تقوم عليه صنعة الكلام، منوط بوظيفة عضوية مستقلة ذاتية غير عرضية في العملية الإبداعية، يتعاضد فيها علم البديع مع علمي المعاني والبيان، فتنصهر البلاغة بعلومها الثلاثة معًا؛ لتشكل في المرحلة النهائية لها نصًا أدبيًّا تبدو قيمته الجمالية من انصهار هذه الفنون وتعاضدها معًا؛ لتكوين هذا النص الذي لا يمكن تصور مراحل إبداعه علىٰ أن كل مرحلة فيه مستقلة عن الأخرىٰ. هذه الرؤية التي أنصفت البديع وبينت تعاضد علوم البلاغة الثلاثة مع بعضها دون استبعاد لعلم البديع حاول العلوي (ت ٧٤٥هـ) صاحب الطراز الاقتراب منها في قوله: «اعلم أن هذا الفن من التصرف في الكلام مختصٌ بأنواع التراكيب، ولا يكون واقعًا في المفردات، وهو خلاصةُ علمي المعاني والبيان...وعلم البديع هو تابعٌ للفصاحة والبلاغة، فإذن هو صفو الصفو، وخلاصة الخلاص بالإضافة إلىٰ حاجته إليها، وترتبه عليها علىٰ خمس مرات كل واحد منها أخص من الأخرىٰ، وهو الغاية التي تنتهي إليه كلها»(١).

يلاحظ علىٰ نص العلوي قوله بتبعية البديع لعلمي المعاني والبيان وإن فسَّرها بوجه إيجابي وهو تبعية الفروع للأصل، فهو المنتهىٰ والغاية لكل العلوم، ولم تقف محاولات الدفاع عن البديع عند محمد بن علي الجرجاني والعلوي بل حاول – أيضًا - بهاء الدين السبكي (ت٧٧٣هـ) الدفاع عن البديع قائلاً: «البديع لا يشترط فيه التطبيق، ولا وضوح الدلالة، وأن كل واحد من تطبيق الكلام علىٰ مقتضىٰ الحال ومن الإيراد بطرق مختلفة، ومن وجوه التحسين قد يوجد دون الآخر، وأول برهان علىٰ ذلك أنك لا تجدهم في شيء من أمثلة البيان يتعرضون إلىٰ بيان اشتمال شيء منها علىٰ التطبيق، ولا نجدهم في شيء من أمثلة البديع يتعرضون لاشتماله علىٰ التطبيق

(١) الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، يحيىٰ بن حمزة، (٣/ ٢٧٦).

والإيراد، بل نجد كثيرًا منها خاليًا عن التشبيه والاستعارة والكناية التي من طرق علم البيان، هذا هو الإنصاف، وإن كان مخالفًا لكلام الأكثرين»[1].

هذه الرؤية التي أعلنها السبكي في تصريحه السابق والتي زعم فيها أنه أنصف علم البديع بإبراز استقلاليته وإثبات أنه علم قائم بنفسه مستقل بذاته كغيره من علوم البلاغة رؤية كانت تهدف إلىٰ الدفاع عنه لكنها - في الحقيقة - لم تخل - هي الأخرىٰ - من شبهة الجناية عليه؛ إذْ غفلت عن دوره العضوي مع علمي المعاني والبيان ومدىٰ انصهار العلوم الثلاثة مع بعضها البعض؛ لتحقيق مقاصد الكلام وما تشتمل عليه من أسرار ودقائق جمالية، إذْ «بقدر ما أحسن النظر إلىٰ البديع وأولاه قيمة كبيرة تجده في الآن عينه قد جعل البلاغة جزرًا متباعدة، مما أوقعه في إشكالية أخرىٰ تجعله ينظر إلىٰ علوم البلاغة بمنظار يفصل بعضها عن بعض عوض أن يتناولها من رؤية كلية متماسكة تبحث عن العلائق والتوشجات»[2].

استمرت الرؤية التي أنصفت البديع وأبانت عن عضويته ومركزيته بين علوم البلاغة عند أبي جعفر الأندلسي (ت٧٩٩هـ) - وهو ممن رافق ابن جابر الأندلسي – في قوله عن البديع: «هو أخص الفنون الثلاثة لتركبه من الفنين وزيادة... وهما بالنسبة إليه كالحياة والنطق بالنسبة إلىٰ الإنسان فلا يوجد البديع دونهما كما لا يوجد الإنسان بدون الحياة والنطق»[3]، من هنا يتلاشىٰ هذا الوهم الذي يتخيل فيه أن البديع ترف في الكلام وزينة قد أضيفت بعد إنهاء علمي المعاني والبيان لوظيفتهما في الكلام، فإهماله يعد «ضربًا من الإخلال بطبيعة إظهار الأشياء، ونوعًا من العقوق الفني المعيب»[4].

(١) عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، أحمد بن علي، (٢/ ٢٢٥).

(٢) حركية البديع، سعيد، (ص٣٣-٣٤).

(٣) شرح عقود الجمان في علمي المعاني والبيان، عبد الرحمن بن كمال، (ص٣٠٤).

(٤) شعر عمر بن الفارض دراسة أسلوبية، رمضان، (ص٥١).

من هنا فمحاولات الهجوم على البديع من قبل البلاغيين القدامى ومن تبعهم من المعاصرين قد وجدت من تصدى لها نحو: محمد بن علي الجرجاني والعلوي وأبي جعفر الأندلسي، لتتأكد استقلالية هذا العلم ومركزيته بين علوم البلاغة العربية والمكانة التي يحتلها، والتي تعكس المنحى الوظيفي لفنون البديع، هذه الوظيفة التي قد تبدو – أيضًا – غير واضحة المعالم إزاء تقسيم البلاغيين لمحسنات البديع إلى: لفظية ومعنوية، وهو ما سيناقشه المبحث الثاني من هذا البحث.

* * *

المبحث الثاني
قسمةُ المحسنات البديعية إلى لفظية ومعنوية مناقشةٌ وتحريرٌ

تجدر الإشارة إلى أن تقسيم المحسنات البديعية إلى: لفظية، ومعنوية، قسمةٌ توحي بانفصال الجانب اللفظي عن الجانب المعنوي أثناء تشكيل الكلام وبنائه، كما توحي – أيضًا – بأن المحسنات التي صُنفت ضمن المحسنات اللفظية مثلا تكون بعيدة في مناط عملها ووظيفتها التحسينية في الكلام عن الجانب المعنوي، والعكس صحيح في المحسنات المعنوية. وهي قسمة يخالفها الصواب؛ لأن «الحسن المعنوي واللفظي مشترك بين المحسنات سواء أكانت معنوية أم لفظية ولا غيره بأن يكون في أحدهما قدر أكبر من الآخر»[1]. ويمكن أن نستدل على فساد هذه القسمة بمحسنات عدوها من المحسنات المعنوية ولم تدخل في عناية البلاغيين – ولا يخفى قيمة المعنى في تشكيل الكلام وبنائه[2]– وعلى الرغم من ذلك لم تدخل في حيز عناية البلاغي

(١) فن البديع، عبد القادر، (ص٣٣)، وراجع: علم البديع دراسة تاريخية وفنية لأصول البلاغة ومسائل البديع، بسيوني، (ص١١٩).

(٢) راجع: مختصر المعاني، سعد الدين، (ص٢٦٥). إذ يرى أن المعنى هو المقدم وهو الغرض=

واهتمامه، إذ ليس وراءها كبير معنىٰ، لذلك عمدوا إلىٰ ترشيحها بمحسنات أخرىٰ؛ لإضافة معانٍ للكلام لم يقدر علىٰ إضافتها المحسن المعنوي وحده، فالقيمة الحقيقة للمحسن ليست في إدراجه ضمن ما هو من المحسنات اللفظية أو ما هو ضمن المحسنات المعنوية بل فيما يضيفه من معنىٰ للكلام، فالطباق - علىٰ سبيل المثال - صُنِّف ضمن المحسنات المعنوية - عند السكاكي والقزويني والسبكي[1]- إلا أن ابن حجة رأىٰ أن: «المطابقة التي يأتي بها الناظم مجردة ليس تحتها كبير أمر، ونهاية ذلك أن يطابقَ الضد بالضد، وهو شيءٌ سهل، اللهم إلا أن تترشحَ بنوع من أنواع البديع يشاركه في البهجة والرونق»[2]. فوجدت المطابقة مجاورة أو مرشحة بالمبالغة، أو المبالغة والتشبيه – معًا - أو المجانسة، أو اللف والنشر، أو التورية والاستعارة...إلخ الألوان البديعية التي تأتي مرشحة للمطابقة[3]. كما يصرح ابن حجة - أيضًا - بتفضيل المحسن المعنوي علىٰ اللفظي كما ظهر في حديثه عن تفضيل التورية - وهي محسن معنوي - علىٰ الجناس المركب وذلك في قوله: «قد تقرر أن ركني الجناس يتفقان في اللفظ ويختلفان في المعنىٰ؛ لأنه نوع لفظي لا معنوي، وهو نوع متوسط بالنسبة لما فوقه من أنواع البديع، والتورية من أعز أنواعه وأعلاها رتبة، فإذا جعلتَ الجناسَ تورية انحصر المعنيان في ركن واحد، وخلصتَ من عقادة الجناس وحركتَ جامد الأذواق، وأبهجتَ خاطر السامع بما أتحفته من بديع تركيبها وتأهيله بغريبها»[4]. وهو ما يؤكده – أيضًا - حديث ابن حجة عن رد العجز علىٰ

=الأولي؛ لأن الألفاظ توابع وقوالب له.

(١) راجع: مفتاح العلوم، سراج الدين، (ص٤٢٣)، والإيضاح، محمد بن عبد الرحمن، (ص٢٥٥)، وعروس الأفراح، أحمد بن علي، (٢/ ٢٨٨).

(٢) خزانة الأدب وغاية الأرب، تقي الدين، (١/ ١٦٠).

(٣) راجع: المصدر نفسه، (١/ ١٦٠-١٧١).

(٤) راجع: المصدر نفسه، (١/ ٦٢).

الصدر – من المحسنات اللفظية عند السكاكي وبدر الدين بن مالك والقزويني والسبكي[1]– إذ يرىٰ أن قيمته لا تظهر أثرها في الكلام، ولا يكون وراءه كبير أمر إلا بإضافة محسن بديعي معنوي نحو التورية، وعلىٰ الأديب المعنوي ألا يتركه ساذجًا من نكتة أدبية[2].

كما يمكن الاستدلال علىٰ مخالفة الصواب في تقسيم المحسنات إلىٰ: لفظية ومعنوية، بالوقوف علىٰ محسنات لفظية لم تخل من العناية بما هو معنوي والعكس صحيح.

فمن الصنف الأول – المحسنات اللفظية التي لم تخل من البعد المعنوي – الجناس – علىٰ سبيل المثال – صُنِّف ضمن المحسنات اللفظية– عند السكاكي وابن الأثير وبدر الدين بن مالك والقزويني والسبكي[3]– وبالرغم من ذلك فمن أنواعه الجناس المعنوي الذي يأتي علىٰ ضربين: تجنيس الإضمار، وتجنيس الإشارة، فالأول: «هو أن يضمر الناظم ركني التجنيس، ويأتي في الظاهر بما يرادف المضمر للدلالة عليه، فإن تعذر المرادف أتىٰ بلفظ فيه كناية لطيفة تدل علىٰ المضمر بالمعنىٰ»[4].

واضح من التعريف أن الضرب الأول من التجنيس المعنوي هو تجنيس الإضمار يكون في لفظي التجنيس، وتقوم العلاقة فيه بين اللفظين المضمرين واللفظين الظاهرين إما عن طريق الترادف بينهما، أو الكناية – إذا تعذر الترادف – ولاشك أن كلتا العلاقتين أساسهما هو المعنىٰ.

---

(١) راجع مفتاح العلوم، سراج الدين، (ص٤٣٠)، والمصباح، بدر الدين، (ص٧٨)، والإيضاح، محمد بن عبد الرحمن، (ص٢٩٤)، وعروس الأفراح، أحمد بن علي، (٢/ ٢٩٣).

(٢) راجع: خزانة الأدب، تقي الدين، (١/ ٢٥٧).

(٣) راجع: مفتاح العلوم، سراج الدين، (ص٤٣٠)، والمثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ضياء الدين، (١/ ٢٦٢)، والمصباح، بدر الدين، (ص٨٤)، والإيضاح، محمد بن عبد الرحمن، (ص٢٨٨)، وعروس الأفراح، أحمد بن علي، (٢/ ٢٨٢).

(٤) خزانة الأدب، تقي الدين، (١/ ٩٦).

أمَّا النوع الثاني من التجنيس المعنوي فهو تجنيس الإشارة وهو أن يقصد الشاعر إلىٰ: «المجانسة في بيته بين الركنين من الجناس، فلا يوافقه الوزن علىٰ إبرازهما فيضمر الواحد، ويعدل بقوته إلىٰ مرادف فيه كناية تدل علىٰ الركن المضمر، فإن لم يتفق له مرادف الركن المضمر يأتي بلفظة فيها كناية لطيفة تدل عليه»[1].

فالضرب الثاني من الجناس المعنوي وهو جناس الإشارة يكون في أحد لفظي الجناس، وتكون العلاقة فيه بين اللفظ الظاهر والمضمر إما الترادف أو الكناية، وهما يقومان في الأساس - أيضًا - علىٰ المعنىٰ.

هذا الجانب المعنوي في الجناس ليس ببعيد عن الجناس فقد أكَّد عبد القاهر الجرجاني ذلك في قوله: «ما يعطي التجنيس من فضيلة أمر لا يتم إلا بنصرة المعنىٰ، إذْ لو كان باللفظ وحده لما كان فيه إلا مستحسَن، ولما وُجد فيه معيب مستهجَن، ولذلك ذُم الاستكثار منه والولوع به، وذلك أن المعاني لا تدين في كل موضع لما يجذبها التجنيس إليه، إذْ الألفاظ خدم المعاني والمُصرَّفة في حكمها، وكانت المعاني هي المالكة سياستها، المستحقة طاعتها، فمن نصر اللفظ علىٰ المعنىٰ كان كمن أزال الشيء عن جهته، وأحاله عن طبيعته، وذلك مظنة الاستكراه، وفيه فتحُ أبواب العيب، والتعرض للشين»[2].

ومن المحسنات اللفظية التي لم تخل – أيضاً – من البعد المعنوي السجع، إذ يرىٰ ابن حجة أن من فوائد الإنشاء: «أن تكون كل فاصلة مخالفة لنظيرتها في المعنىٰ؛ لأن اللفظ إذا كان من القرينة بمعنىٰ نظيره من الأخرىٰ لم يحسن»[3]. كما قال السبكي: «وشرط حسن السجع

(١) خزانة الأدب، تقي الدين، (١/ ٩).

(٢) أسرار البلاغة، (ص٨).

(٣) خزانة الأدب، تقي الدين، (٢/ ٤١١-٤١٢).

اختلاف قرينته في المعنىٰ»[1]، ويتصل بالحديث عن السجع رعاية الفواصل هذا الوجه الذي اعتبره ابن يعقوب المغربي في حديثه عن أغراض حذف المفعول: «وهذا الوجه - وهو رعاية الفواصل - من البديع لكن يمكن أن ينخرط في سلك المعاني من جهة أن المناسبة للفواصل بعد الإتيان بها رعاية كونها جميعًا علىٰ نمط أولها كآخرها»[2]. ويتأكد البعد المعنوي لرعاية الفواصل عند ابن يعقوب في كون الخروج عليها خروجًا عن المقام في قوله: «وكان عدم الرعاية خروجًا عما يناسب المقام»[3].

هناك - أيضًا - محسنات لفظية صرح البلاغيون باشتمالها علىٰ البعد المعنوي ومع ذلك صنفوها ضمن المحسنات اللفظية نحو: التسهيم جعله بدر الدين بن مالك من الفصاحة اللفظية «وهو ضربان: ما دلالته لفظية ومنه ما يشبه التصدير...والضرب الثاني: ما دلالته معنوية»[4]. ورد العجز علىٰ الصدر رأىٰ ابن أبي الإصبع المصري بأن به «رابطة لفظية غالبًا أو معنوية يحصل بها الملاءمة والتلاحم بين قسمي كل كلام»[5]. وهو ما نقله عنه السبكي، في قوله: «قسم صاحب بديع القرآن -يقصد ابن أبي الإصبع المصري - رد العجز علىٰ الصدر إلىٰ لفظي... ومعنوي»[6].

من هنا يبدو التأكيد علىٰ العناية بالبعد المعنوي في المحسنات اللفظية بل وعدم وجودها دون هذا الجانب، وهو الأمر الذي أكَّده القزويني بعد نهاية حديثه عن المحسنات اللفظية مستدلاً بقول عبد القاهر الجرجاني في تركيزه علىٰ العناية بالمعاني التي تأتي توابع للألفاظ، وذلك

(١) عروس الأفراح، أحمد بن علي، (٢/ ٣٠٠).

(٢) شرح مواهب الفتاح، ابن يعقوب، (١/ ٤٠٠).

(٣) المرجع نفسه، (١/ ٤٠١).

(٤) المصباح في علم المعاني والبيان والبديع، بدر الدين، (ص٨٩-٩٠).

(٥) بديع القرآن، أبو محمد زكي الدين، (٢/ ٣٦).

(٦) عروس الأفراح، أحمد بن علي، (٢/ ٢٩٩).

في قوله: وأصل الحسن في جميع ذلك - أعني التقسيم اللفظي- كما قال الشيخ عبد القاهر هو أن تكون الألفاظ تابعة للمعاني، فإن المعاني إذا أرسلت علىٰ سجيتها وتركت وما تريد طلبت لأنفسها الألفاظ ولم تكتس إلا ما يليق بها، فإن كان خلاف ذلك كان كما قال أبو الطيب[1]:

إذا لم تُشاهد غيرَ حسنِ شياتها * وأعضائِها فالحسنُ عنك مُغيَّبُ[2]

كأن نص القزويني هذا بعد حديثه عن المحسنات اللفظية والمعنوية يوحي بعدم اقتناعه بتقسيم المحسنات إلىٰ ما هو اللفظي، وما هو معنوي، إذ يؤكد عدم انفصال الجانب المعنوي عن المحسنات اللفظية، ويرجع القيمة الجمالية الأولية لهذه المحسنات اللفظية إلىٰ ما تحتويه من معانٍ تتبعها الألفاظ وتكون قوالب لها.

وكما وجدت محسنات لفظية لم تخل من البعد المعنوي وجدت – أيضًا - محسنات معنوية لم تخل من البعد اللفظي - وهو الصنف الثاني - نحو: المشاكلة - من المحسنات المعنوية عند السكاكي والقزويني والسبكي والتفتازاني[3]- وقال عنها ابن أبي الإصبع المصري إن: «الذي ينبغي أن تفسر به المشاكلة قولنا: إن الشاعر يأتي بمعنىٰ مشاكل لمعنىٰ في شعر غير ذلك الشعر، أو في شعر غيره بحيث يكون كل واحد منهما وصفًا أو نسيبًا أو غير ذلك من الفنون غير أن كل صورة أُبرز المعنىٰ فيها غير الصورة الأخرىٰ، فالمشاكلة بينهما من جهة الغرض الجامع لهما، والتفرقة بينهما من جهة صورتيهما اللفظية»[4]؛ فالجانبان اللفظي والمعنوي تشتمل عليهما المشاكلة، وهو ما صرَّح به ابن حجة بأن من المشاكلة: «المشاكلة اللفظية...والمشاكلة

(١) الإيضاح، محمد بن عبد الرحمن، (ص٣٠٠، ٣٠١).

(٢) التبيان في شرح البيان، المنسوب إلىٰ أبي البقاء، (١/ ١٨٠).

(٣) المصباح، بدر الدين، (ص٨٩)، مفتاح العلوم، (ص٤٢٤)، الإيضاح، (ص٢٦٣)، عروس الأفراح، (٢/ ٢٣٧).

(٤) تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن، أبو محمد زكي الدين، (ص٣٩٤).

اللفظية...والمشاكلة المعنوية»[1].

يمكن أن نستدل – أيضًا – علىٰ القول بمخالفة الصواب لتقسيم المحسنات إلىٰ لفظية ومعنوية بعدم الاستقرار علىٰ ذلك بين البلاغيين، ويمكن تبين هذا الأمر من خلال الجدول التالي:

اللون البديعي	محسنات لفظية (فصاحة لفظية)	محسنات معنوية (فصاحة معنوية)	محسنات معنوية راجعة إلىٰ تحسين الكلام وتزيينه	محسنات ترجع إلىٰ اللفظ والمعنىٰ معًا	ظواهر تتصل بعلم المعاني
المطابقة	بدر الدين بن مالك[2].	السكاكي[3]. القزويني[4]. السبكي[5].		الطيبي[6].	
المقابلة	بدر الدين بن مالك[7].	السكاكي[8]. القزويني[9]. السبكي[10].		الطيبي[11].	

(١) خزانة الأدب، تقي الدين، (٢/ ٢٥٢-٢٥٣).

(٢) المصباح، (ص٨٧).

(٣) مفتاح العلوم، (ص٤٢٣).

(٤) الإيضاح، (ص٢٥٥).

(٥) عروس الأفراح، (٢/ ٢٨٨).

(٦) التبيان في البيان، (ص٤٦٢).

(٧) المصباح، (ص٨٨).

(٨) مفتاح العلوم، (ص٤٢٤).

(٩) الإيضاح، (ص٢٥٩).

(١٠) عروس الأفراح، (٢/ ٢٣١).

(١١) التبيان، (ص٤٦٦).

اللون البديعي	محسنات لفظية (فصاحة لفظية)	محسنات معنوية (فصاحة معنوية)	محسنات معنوية راجعة إلىٰ تحسين الكلام وتزيينه	محسنات ترجع إلىٰ اللفظ والمعنىٰ معًا	ظواهر تتصل بعلم المعاني
المشاكلة	بدر الدين بن مالك[1].	السكاكي[2]. القزويني[3]. السبكي[4]. التفتازاني[5].		الطيبي[6].	
التسهيم	بدر الدين بن مالك[7]. ابن أبي الإصبع[8].	أطلق عليه القزويني[9] والسبكي[10] والتفتازاني[11] الإرصاد.		أطلق عليه الطيبي الإرصاد[12].	

(١) المصباح، (ص٨٩).

(٢) مفتاح العلوم، (ص٤٢٤).

(٣) الإيضاح، (ص٢٦٣).

(٤) عروس الأفراح، (٢/ ٢٣٧).

(٥) مختصر المعاني، (ص٢٦٩)، ذكرها باسم المشاركة تصحيفًا عن المشاكلة التي ذكرها صحيحة في مختصر السعد، (ص٣٩٢).

(٦) التبيان، (ص٤٦٨).

(٧) المصباح، (ص٨٩).

(٨) بديع القرآن، (ص٣٧).

(٩) الإيضاح، (ص٢٦٣).

(١٠) عروس الأفراح، (٢/ ٢٣٤).

(١١) مختصر المعاني، (ص٢٦٨)، ومختصر السعد، (ص٣٩١).

(١٢) التبيان، (ص٤٧٥).

اللون البديعي	محسنات لفظية (فصاحة لفظية)	محسنات معنوية (فصاحة معنوية)	محسنات معنوية راجعة إلىٰ تحسين الكلام وتزيينه	محسنات ترجع إلىٰ اللفظ والمعنىٰ معًا	ظواهر تتصل بعلم المعاني
وجوه العكس والتبديل		القزويني[1]. السبكي[2].			
الاستطراد	العلوي[3]	بدر الدين[4] بن مالك. القزويني[5].		الطيبي[6].	
الإدماج		القزويني[7].	بدر الدين بن مالك[8].		
المذهب الكلامي		بدر الدين بن مالك[9]. القزويني[10].			السبكي[11].

(١) الإيضاح، (ص٢٦٥-٢٦٦).

(٢) عروس الأفراح (٢/ ٢٤١)، ورد العجز (٢/ ٢٩٣).

(٣) الطراز، (٣/ ١٢).

(٤) المصباح، (ص١٠٦).

(٥) الإيضاح، (ص٢٦٤).

(٦) التبيان، (ص٤٩٦).

(٧) الإيضاح، (ص٢٨٣).

(٨) المصباح، (ص١٢٢).

(٩) المرجع نفسه، (ص٩٤).

(١٠) الإيضاح، (ص٢٧٦).

(١١) عروس الأفراح، (٢/ ٢٦٤).

اللون البديعي	محسنات لفظية (فصاحة لفظية)	محسنات معنوية (فصاحة معنوية)	محسنات معنوية راجعة إلىٰ تحسين الكلام وتزيينه	محسنات ترجع إلىٰ اللفظ والمعنىٰ معًا	ظواهر تتصل بعلم المعاني
الالتفات		ابن الأثير (الصناعة المعنوية)[1].			السكاكي[2]. القزويني[3]. السبكي[4]. التفتازاني[5].
الإيغال		بدر الدين بن مالك[6].			القزويني[7].
التكميل		بدر الدين بن مالك[8].			ويسمىٰ الاحتراس عند القزويني[9] وهو من صور الإطناب في علم

(١) المثل السائر، (٢/ ١٦٧).

(٢) مفتاح العلوم، (ص١٩٩).

(٣) الإيضاح، (ص٦٧).

(٤) عروس الأفراح، (١/ ٢٧٢).

(٥) مختصر المعاني، (ص٧٧)، ومختصر السعد، (ص١١٨).

(٦) المصباح، (ص١٠٤).

(٧) الإيضاح، (ص١٥٣).

(٨) المصباح، (ص٩٨).

(٩) الإيضاح، (ص١٥٦).

اللون البديعي	محسنات لفظية (فصاحة لفظية)	محسنات معنوية (فصاحة معنوية)	محسنات معنوية راجعة إلىٰ تحسين الكلام وتزيينه	محسنات ترجع إلىٰ اللفظ والمعنىٰ معًا	ظواهر تتصل بعلم المعاني
					المعاني، والأمر نفسه عند التفتازاني[1].
التوشيع	بدر الدين بن مالك[2].				من صور الإطناب في علم المعاني عند القزويني[3] والتفتازاني[4].

ويتبين من الجدول ما يلي:

١ - عدم الاتفاق بين البلاغيين علىٰ عدِّ اللون البديعي محسنًا لفظيًّا أو معنويًّا أو يحتملهما معًا. نحو المطابقة والمقابلة والمشاكلة والتسهيم فهذه الألوان من المحسنات المعنوية عند السكاكي والقزويني والسبكي ومن الفصاحة اللفظية عند بدر الدين بن مالك وابن أبي الإصبع، ومن المحسنات التي ترجع إلىٰ اللفظ والمعنىٰ عند الإمام الطيبي، وكذلك وجوه العكس والتبديل - وهي من المحسنات المعنوية عند القزويني والسبكي إلا أن السبكي صرَّح بأن القائل

(١) مختصر المعاني، (ص١٧٦)، ومختصر السعد، (ص٢٦٤).

(٢) المصباح، (ص٨٠).

(٣) الإيضاح، (ص١٥٢).

(٤) مختصر المعاني، (ص١٧٦)، ومختصر السعد، (ص٢٦٤).

يمكن أن يجعلها من رد العجز علىٰ الصدر - وهو من المحسنات اللفظية- وهو ما بدا في قوله وللعكس والتبديل وجوهٌ «منها: ما يقع بين أحد طرفي الجملة وما أضيف إليه...ومنها: أن يقع بين متعلقي فعلين في جملتين مختلفتين...ومنها: أن يقع بين لفظين في طرفي جملتين» ثم قال: «ولقائل أن يقول: هذا القسم كله من رد العجز علىٰ الصدر»(١). والاستطراد من المحسنات المعنوية عند بدر الدين والقزويني، ومن المحسنات اللفظية عند العلوي، ومن المحسنات التي ترجع إلىٰ اللفظ والمعنىٰ عند الإمام الطيبي.

٢- عدم الاستقرار علىٰ المحسنات المعنوية، إذ قسمها بعضهم، ولم يقسمها آخرون، فالمحسنات المعنوية عند بدر الدين بن مالك تنقسم بدورها إلىٰ قسمين، ما يرجع إلىٰ الإفهام والتبيين، وما يرجع إلىٰ التحسين والتزيين، فالإدماج عند القزويني من المحسنات المعنوية، وعند بدر الدين بن مالك من المحسنات المعنوية التي ترجع إلىٰ التحسين والتزيين.

٣- الخلط بين ما يدخل في علم البديع، وبين ما يدخل في علم المعاني نحو: (المذهب الكلامي، والالتفات، والإيغال، والتكميل، والتوشيع) صنفت هذه الألوان ضمن علم البديع في المحسنات المعنوية - خلا التوشيع في المحسنات اللفظية - لدىٰ بعض البلاغيين - تم ذكرهم في الجدول السابق - وعند آخرين في باب علم المعاني.

من هنا فقد اتضح الخطأ في قسمة المحسنات البديعية إلىٰ: لفظية ومعنوية، وأنه لا يمكن بحال من الأحوال فصل الجانب المعنوي عن اللفظي أو العكس ليتم علىٰ أساسه قسمة المحسنات البديعية، أو تصور أن المحسنات البديعية اللفظية يمكن أن تخلو من الجانب المعنوي.

***

(١) عروس الأفراح، أحمد بن علي، (٢/ ٢٤٠-٢٤١).

المبحث الثالث

تغطية فنون البديع لأبعاد النص الأدبي

من خلال ما سبق يمكن القول بمركزية علم البديع وعضويته بين علوم البلاغة العربية، ودوره الحيوي في بناء الكلام وتكوينه، وهو ما يمكن التأكيد عليه من نظرات بعض البلاغيين إلىٰ البديع في اعتباره بلاغة عامة لا تفصل بين علوم البلاغة الثلاثة (المعاني والبيان والبديع) علىٰ نحو ما ذهب إليه المؤسس الأول ابن المعتز في مشروعه البلاغي «البديع» كذلك ابن أبي الإصبع المصري في مؤلفيه «تحرير التحبير»، و«بديع القرآن» وكذلك أصحاب البديعيات.

من هنا يمكن للبحث أن ينتقل إلىٰ إلقاء الضوء علىٰ بعض الوظائف الدلالية الأساسية التي تُناط بها بعض ألوان البديع، وقد اخترت – للتطبيق – إحدىٰ البديعيات لتكون محل عناية هذا البحث ومصدر شواهده، وهي بديعية ابن حجة الحموي – وهو تقي الدين أبو بكر بن علي بن حجة الحموي الأديب البارع الحنفي شاعر الشام المعروف بابن حجة ولد بحماة سنة سبع وسبعين وسبعمائة وتوفي بها سنة سبع وثلاثين وثمانمائة –[1]، وقد تضمنت بديعيته – وهي قصيدة في مدح الرسول ﷺ من بحر البسيط علىٰ قافية الميم المكسورة – مئةً واثنين وأربعين فنًّا من الفنون البديعية، التزم فيها ابن حجة بتسمية النوع البديعي في البيت[2]. وهذه البديعية انشغلت بتغطية جهات مختلفة في النص الأدبي ومتلقيه، وسوف يقتصر البحث علىٰ تغطية اثنتين منها، وهما:

---

(١) راجع: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، شهاب الدين، (٩/ ٣١٩-٣٢٠).

(٢) البديعيات في الأدب العربي (نشأتها – تطورها – أثرها)، علي، (ص٤٦، ٩٤)، وراجع: ابن حجة شاعرا وناقدًا، محمود، (ص١٩٦)، والبلاغة تطور وتاريخ، شوقي، (ص٣٦٢)، ومعجم المصطلحات البلاغية وتطورها، أحمد، (ص٢٢٤-٢٢٥).

أولاً: المكون البنائي.

يسعىٰ هذا المكون إلىٰ العناية بالفنون البديعية التي اختصت بمعالجة الوظيفة الدلالية في بعدها البنائي التكويني في النص الأدبي، وتنقسم إلىٰ: فنون تحقق البناء علىٰ مستوىٰ أجزاء القصيدة، وأخرىٰ علىٰ مستوىٰ البيت.

١ – الفنون التي تحقق البناء علىٰ مستوىٰ أجزاء القصيدة.

أ– حسن الابتداء وبراعة الاستهلال.

حسن الابتداء عند ابن حجة أو براعة المطلع، هو «عبارة عن طلوع أهلة المعاني واضحة في استهلالها، وأن لا يتجافىٰ بجنوب الألفاظ عن مضاجع الرقة...»[(١)] فالابتداء كما هو واضح من التعريف يشترط فيه وضوح المعنىٰ مع سهولة اللفظ، أي يتحقق فيه الجانب المعنوي الذي لا يكون بمعزل عن الجانب اللفظي، وهو ما تأكَّد – أيضًا – في حديث ابن حجة عن المصطلح الآخر وهو براعة الاستهلال – فرع من حسن الابتداء –: فسبب تسميته بهذا الاسم عند ابن حجة هو أن «المتكلم يفهم غرضه من كلامه عند ابتداء رفع صوته به، ورفع الصوت في اللغة هو الاستهلال»[(٢)].

يفهم من كلام ابن حجة عن حسن الابتداء وبراعة الاستهلال أن منشئ الكلام يجب أن يتحرىٰ الدقة في اختياره لما يبتدئ به كلامه، وأن يجعل كلامه كاشفًا عن غرضه المقصود من الكلام سعيًا إلىٰ تحقيق الجانب البنائي سواء علىٰ مستوىٰ البيت أو علىٰ مستوىٰ القصيدة، إذْ اشترط في تحقيقه علىٰ مستوىٰ البيت:

١ – التناسب بين القسمين أو شطري البيت، علىٰ نحو ما صرح به ابن حجة في قوله عن

(١) خزانة الأدب، تقي الدين، (١/ ١٩).

(٢) المرجع نفسه، (١/ ٣٠).

علماء البديع أنهم اشترطوا: «أن يجتهد الناظم في تناسب قسميه، بحيث لا يكون شطره الأول أجنبيًّا من شطره الثاني»(١).

٢- مناسبة معنىٰ الابتداء لأحوال المخاطبين والممدوحين(٢).

أمَّا علىٰ مستوىٰ القصيدة فيسمىٰ الابتداء حينئذ ببراعة الاستهلال، إذْ اشترطوا فيه «أن يكون مطلع القصيدة دالاً علىٰ ما بنيت عليه، مشعرًا بغرض الناظم من غير تصريح بل بإشارة لطيفة...فإذا جمع الناظم بين حسن الابتداء وبراعة الاستهلال كان من فرسان هذا الميدان، وإن لم يحصل له براعة الاستهلال فليجتهد في سلوك ما يقوله في حسن الابتداء»(٣).

هذه الشروط التي أبان عنها أو اشترطها ابن حجة في حسن الابتداء وبراعة الاستهلال تتأكد من خلالهما العناية بالبعد الدلالي التكويني بدءًا من المرحلة الأولىٰ في تأسيس القصيدة واختيار ابتدائها واستهلالها المتناسب مع غرض القصيدة.

وتجدر الإشارة هنا إلىٰ أن هذه الشروط التي اشترطها ابن حجة كانت مراعاة ممن قبله من البلاغيين والنقاد من أولئك: أبو عمرو بن العلاء (ت١٥٤هـ) في حديثه عن أحسن الابتداءات في الجاهلية، وأحسن المراثي ابتداء(٤)، وشبيب بن شيبة (١٧٠هـ) في تفضيله لجودة القطع ومدح صاحبها والقافية علىٰ جودة الابتداء(٥)، وعند الأصمعي (ت٢١٦هـ) في حديثه عن ابتداءات امرئ القيس التي لم يسبقه أحد إليها(٦)، وعند ابن الأعرابي(ت٢٣٢هـ) في حديثه عن الابتداءات البشعة

(١) خزانة الأدب، تقي الدين، (١/ ١٩)، وراجع: في المصدر نفسه (١/ ٢٠-٢٨).

(٢) راجع: المصدر نفسه، (١/ ٢١).

(٣) المصدر نفسه، (١/ ٣٠).

(٤) راجع: حلية المحاضرة في صناعة الشعر، أبو علي محمد، (١/ ٢٠٥-٢٠٧).

(٥) البيان والتبيين، أبو عثمان عمرو بن بحر، (١/ ١١٢).

(٦) حلية المحاضرة، أبو علي محمد، (١/ ٢٠٥).

لأبي تمام[1].

ونجد في تعليل الأصمعي (ت٢١٦هـ) تأكيدًا علىٰ أهمية مناسبة الابتداء لموضوع القصيدة وهو ما بدا في إعجابه بقول أوس بن حجر:

أيتها النفسُ أجملي جَزَعًا * إنَّ الذي تحذرين قد وقعا

بقوله: «لأنه افتتح المرثية بلفظ نطق به علىٰ المذهب الذي ذهب إليه منها في القصيدة، فأشعرك بمراده في أول البيت، وهذا نهاية وصف الشعر والشاعر»[2]. واستشعر ابن طباطبا نفس المعنىٰ في تصريحه بأن: «من أحسن الحكايات في الشعر وأشدها استفزازًا لمن يسمعها الابتداء بذكر ما يعلم السامع له إلىٰ أي معنىٰ يُساق القول فيه قبل استتمامه وقبل توسط العبارة عنه»[3]. وعاب الحاتمي علىٰ المتنبي ابتداءاته المتشائمة لقصائد المديح لأن: «كل صنف من صنوف القول يقتضي نوعًا من أنواع الابتداء، وضربًا من ضروب الاستفتاح لا يصلح لغيره»[4] كذلك ضياء الدين بن الأثير قد أوجب علىٰ الشاعر: «أن يجعل مطلع الكلام من الشعر أو الرسائل دالاً علىٰ المعنىٰ المقصود من هذا الكلام إن كان فتحًا ففتحًا، وإن كان هناء فهناء، أو كان عزاء فعزاء، وكذلك يجري الحكم في غير ذلك من المعاني» النصيحة نفسها نجدها عند ابن الأثير الحلبي حين عاب علىٰ جماعة من الشعراء بسبب أنهم «بنوا القصائد علىٰ معنىٰ من المعاني فيأتون في أوائلها بما لا تعلق له بذلك المعنىٰ ولا مناسبة»[5].

---

(١) حلية المحاضرة، أبو علي محمد، (١/ ٢١٠).

(٢) المرجع نفسه، (١/ ٢٠٦).

(٣) عيار الشعر، أبو الحسن محمد، (ص٢٤).

(٤) الرسالة الموضحة في ذكر سرقات المتنبي وساقط شعره، أبو علي محمد، (ص٦٧).

(٥) جوهر الكنز (تلخيص كنز البراعة في أدوات ذوي اليراعة)، نجم الدين أحمد، (ص٥٣٢).

أما عن التناسب بين شطري البيت فيلقانا في هذه الحادثة الطريفة التي يحكيها علي بن هارون المنجم (ت٣٥٢هـ) عن أبيه (ت٣٠٠هـ) عن جدِّه أنه «دخل المؤمل بن أمَيل مسجد الكوفة في يوم الجمعة، وقد نمىٰ إلىٰ الناس خبر وفاة المهدي وهم يتوقعون قراءة الكتاب عليهم بذلك، فقال رافعًا صوته:

ماتَ الخليفةُ أيُّها الثقلانِ

قال جماعة من الأدباء: هذا أشعر الناس نعىٰ الخليفة إلىٰ الجن والإنس في نصف بيت، وأمدّه الناس أبصارهم وأسماعهم متوقعين لما يُتم به البيت: فقال:

فكأنني أفطرتُ في رمضان

قال: فضحك الناس، وبه صار شهرة»(١).

فموقف الناس عند سماع شطري البيت يكشف عن شعورهم بالتفاوت وعدم المناسبة وضرورة مراعاة السياق بين الشطرين، وهو ما عابه – أيضًا – ابن الأثير الحلبي علىٰ الشاعر بقوله: «إنه لما ابتدأ بنصف هذا البيت تطاولت الأعناق لفخامة هذا المبدأ مترقبين لما يأتي بعده، فلما قال: (فكأنني أفطرت في رمضان) تداركته رِكَّة وإخلال وصار كما ترىٰ، فهذا عيب فاحش، والمناسبة في كل شيء هي سبب الطلاوة والحلاوة»(٢).

ويدخل – أيضًا – في هذا التفاوت أو عدم المناسبة بين شطري البيت سؤال هارون الرشيد لبعض جلسائه ومنهم الأصمعي – راوي هذا الخبر – عن أيّهم «يعرف بيتَ شعرٍ أول المصراع منه أعرابي في شملة، والثاني مخنث يتفكك، فأرمَّ القوم، فقال هارون: قول جميل:

(١) الموشح، مآخذ العلماء علىٰ الشعراء في عدة أنواع من صناعة الشعر، أبو عبيد الله محمد، (ص٣٦٤).

(٢) جوهر الكنز، نجم الدين أحمد، (ص٥٣٣-٥٣٤).

ألا أيُّها النوّامُ ويْحَكموا هُبُّوا

فهذا أعرابي في شملة، ثم قال:

أُسائِلُكُمْ هل يقتلُ الرجلَ الحبُّ

فهذا مخنث يتفكك»[1].

ويدخل في مراعاة التناسب بين الشطرين نصيحة ابن طباطبا للشاعر بأن «يتفقد مصراع كل بيت حتىٰ يشاكل ما قبله»[2] كذلك دفاع ابن جني عن المتنبي حينما عيب عليه عدم التناسب بين شطري البيتين بقوله: «إنه لا معدل لهذا العجز عن هذا الصدر»[3] ويدخل في هذا الإطار - أيضًا - ما أخذه الباقلاني علىٰ امريء القيس بقوله: «الكلام في المصراع الثاني منقطع عن الأول، ونظمه إليه فيه ضربٌ من التفاوت»[4].

ولعل آراء البلاغيين والنقاد في هذه القضية تؤكد أن ابن حجة - من ناحية - نسج علىٰ منوالهم، ولم يخرج عن مذهبهم، كما تؤكد - من ناحية أخرىٰ - إحساس الجميع بالبعد الدلالي التكويني لحسن الابتداء وبراعة الاستهلال.

ب- الاستطراد.

عرَّفه ابن حجة بقوله: «أن تكون في غرض من أغراض الشعر توهم أنك مستمر فيه، ثم تخرج منه إلىٰ غيره لمناسبة بينهما...ثم ترجع إلىٰ الأول وتقطع الكلام، فيكون المستطرد به آخر كلامك»[5].

---

(١) الموشح، أبو عبيد الله محمد، (ص٢٥٧).

(٢) عيار الشعر، أبو الحسن محمد، (ص٢٤).

(٣) التبيان في شرح البيان، المنسوب إلىٰ أبي البقاء، (٣/ ٣٨٦).

(٤) إعجاز القرآن، أبو بكر محمد، (ص٢٥١).

(٥) المرجع نفسه، (١/ ١٠٢).

من تعريف ابن حجة نجد أنه اشترط المناسبة بين المعنىٰ الأول والثاني، هذه العلاقة التي أطلق عليها العسكري السبب في تعريفه للاستطراد بقوله: هو «أن يأخذ المتكلم في معنىٰ، فبينما يمر فيه يأخذ في معنىٰ آخر، وقد جعل الأول سببًا إليه»(١)، وأطلق عليها القزويني «الاتصال»، أو «التوصل» في تعريفه للاستطراد الذي أورده ابن حجة في الخزانة بقوله: «الاستطراد هو الانتقال من معنىٰ إلىٰ معنىٰ متصل به، ثم يقصد بذكر الأول التوصل إلىٰ الثاني ففي قوله متصل به جل القصد وعدم الاحتياج إلىٰ الكلام الكثير»(٢). وأكَّد القزويني حرصه علىٰ القصدية والتوصل بين المعنيين في قوله الذي أورده ابن حجة إذ يقول: «وقد تقدم قول صاحب الإيضاح:أن يقصد بذكر الأول التوصل إلىٰ الثاني»(٣). مما يعكس حرصه وتأكيده المبدأين الأساسيين في مفهوم الاستطراد وهما: القصدية والتوصل.

وعند المقارنة بين نص القزويني الذي أورده ابن حجة ونصه في الإيضاح نجد ابن حجة اكتفىٰ بما أطلق عليه القزويني إيهام الاستطراد، وهو ما أبان عنه تعريفه للاستطراد في قوله: «الاستطراد هو الانتقال من معنىٰ إلىٰ معنىٰ آخر متصل به لم يقصد بذكر الأول التوصل إلىٰ الثاني... هذا أصله وقد يكون الثاني هو المقصود فيذكر الأول قبله؛ ليتوصل إليه... ولا بأس أن يسمىٰ هذا إيهام الاستطراد»(٤). وهو ما نقله السبكي – أيضًا – وأكَّده: «الاستطراد هو الانتقال من معنىٰ لمعنىٰ آخر متصل به لم يقصد بذكر الأول لذكر الثاني...وقد يكون الثاني هو المقصود فيذكر الأول قبله ليتوصل به إليه»(٥).

---

(١) كتاب الصناعتين: الكتابة، والشعر، الحسن بن عبد الله، (ص٤١٤).

(٢) راجع: الخزانة، تقي الدين، (١/ ١٠٢).

(٣) المصدر نفسه، (ص١٠٥).

(٤) الإيضاح، محمد بن عبد الرحمن، (ص٢٦٤).

(٥) عروس الأفراح، أحمد بن علي، (٢/ ٢٣٩-٢٤٠).

لم يذكر ابن حجة من الفن البلاغي إلا نوعه الثاني الذي يعكس حرصه على تأكيد استدعاء حلقة المعنى الأول لحلقة المعنى الثاني، فالانتقال من المعنى الأول إلى المعنى الثاني ليس انتقالًا عشوائيًّا أو خروجًا مفاجئًا ينقطع فيه المعنى ويتشتت معه الذهن، بل عن مناسبة أو اتصال أو توصل من الأول إلى الثاني.

لم يخرج ابن حجة في مفهومه للاستطراد عن مفهوم السابقين من البلاغيين والنقاد أمثال: بدر الدين بن مالك، وصفي الدين الحلي.(١) مما يبرز إحساس الجميع بالبعد الدلالي التكويني للاستطراد.

ج- حسن التخلص.

عرفه ابن حجة بقوله: «هو أن يستطرد الشاعر المتمكن من معنى إلى معنى آخر يتعلق بممدوحه بتخلص سهل يختلسه اختلاسًا دقيق المعنى، بحيث لا يشعر السامع بالانتقال من المعنى الأول إلا وقد وقع في الثاني؛ لشدة الممازجة والالتئام والانسجام بينهما، حتى كأنهما أفرغا في قالب واحد»(٢).

والمتأمل لنص ابن حجة يلمس منه عنايته بالمعنى وتركيزه عليه، فقد ورد ذكره صراحة أربع مرات، وجاء في المرة الخامسة موصوفًا محذوفًا دلَّ عليه ما سبق من الكلام (المعنى الأول)، كما يلمس منه – أيضًا – مدى الحرص على بناء العلاقة بين المعنى الأول المتخلص منه إلى المعنى الثاني المتخلص به من خلال المعطوفات المتوالية (الممازجة، والالتئام، والانسجام) وتزداد هذه العلاقة تأكيدًا بعد تصريح ابن حجة بانسجام المعنيين وتعلقهما ثم

(١) المصباح، بدر الدين، (ص١٠٦)، شرح الكافية البديعية في علوم البلاغة ومحاسن البديع، عبدالعزيز بن سرايا، (ص٧٣).

(٢) الخزانة، تقي الدين، (١/ ٣٢٩).

قولبتهما في قالب واحد، وإذا لم يكن التخلص كذلك سمي اقتضابًا، من هنا يمكن القول بأن: حسن التخلص من المحسنات التي تنوط بوظيفتين، وظيفة بنائية تكوينية علىٰ مستوىٰ أجزاء القصيدة في الانتقال من غرض إلىٰ غرض، ثم وظيفة دلالية في الحرص علىٰ العلاقة المناسبة التي تربط بين الغرضين، هاتان الوظيفتان أشار إليهما ابن الأثير في تعريفه التخلص بقوله: «هو أن يأخذ مؤلف الكلام في معنىٰ من المعاني فبينما هو فيه إذْ أخذ في معنىٰ آخر غيره، وجعل الأول سببًا إليه، فيكون بعضه آخذًا برقاب بعض من غير أن يقطع كلامه ويستأنف كلامًا آخر، بل يكون جميع كلامه كأنما أفرغ إفراغًا»[1]. وهو ما تابعه فيه نجم الدين بن الأثير الحلبي بقوله: «التخلص هو امتزاج ما يُقدِّم الشاعر علىٰ المدح من نسيب أو غزل أو فخر أو وصف أو غير ذلك بأول بيت من قصيدة أو بأول كلام من النثر، ثم يخرج منه إلىٰ المدح»[2].

من هنا فالإحساس بالبعد البنائي التكويني والدلالي عند ابن حجة ومن سبقه يتأكد من جميع الأقوال السابقة.

٢- فنون تحقق البناء علىٰ مستوىٰ البيت: وهي (التوشيح، والتذييل، والإيغال، والتتميم).

أ- التوشيح.

عرَّفه ابن حجة بقوله: «أن يكون معنىٰ أول الكلام دالاً علىٰ لفظ آخره»، ولم يكتف ابن حجة بتعريفه بل أورد عددًا من التعريفات، سأقف منها علىٰ تعريف قدامة بن جعفر الذي يؤكد فكرة البناء التي يحققها علىٰ مستوىٰ البيت، إذْ فرَّعه قدامة من ائتلاف القافية مع ما يدل عليه سائر البيت، وقال فيه: «هو أن يكون في أول البيت معنىٰ، إذا فُهِم فهمت منه قافية البيت، بشرط أن يكون المعنىٰ المقدم من جنس معنىٰ القافية بلفظه»[3].

(١) المثل السائر، ضياء الدين، (٣/ ١٢).

(٢) جوهر الكنز، نجم الدين أحمد، (ص١٥٧).

(٣) الخزانة، تقي الدين، (١/ ٢٢٢).

وما بين قدامة وابن حجة عرَّف مصطلح التوشيح كثيرون منهم: العسكري في قوله: «هو أن يكون مبدأ الكلام ينبئ عن مقطعه، وأوله يخبر بآخره، وصدره يشهد بعجزه حتىٰ لو سمعت شعرًا وعرفت رويه، ثم سمعت صدر بيت منه وقفت علىٰ عجزه قبل بلوغ السماع إليه»[1]. وابن أبي الإصبع في قوله التوشيح: «أن يكون معنىٰ الكلام يدل علىٰ لفظ آخره»[2] وهو ما تكرر عند نجم الدين بن الأثير الحلبي، وبدر الدين بن مالك[3].

وواضح من التعريفات ارتباط التوشيح بتماسك معنىٰ البيت، إذ المعنىٰ – كما يدل – تعريفا قدامة وابن حجة هو ما يكشف عن معنىٰ القافية، إذْ يكونان من جنس واحد – علىٰ حد عبارة قدامة – فالمعنىٰ في صدر البيت هو الذي يقود إلىٰ لفظ القافية بما يحمله من معنىٰ.

ب- التذييل.

تشير الدلالات اللغوية للمصطلح إلىٰ الانشغال بآخر الكلام أو ذيله، أمَّا مفهومه البلاغي فقد عرفه ابن حجة بقوله: «هو أن يذيل الناظم أو الناثر كلامًا، بعد تمامه وحسن السكوت عليه بجملة تحقق ما قبلها من الكلام، وتزيده توكيدًا، وتجري مجرىٰ المثل بزيادة التحقيق»[4]. فالجملة المُذيل بها جملة تأتي توكيدًا لما سبقها من الكلام، تتسم هذه الجملة بإيجازها واختصارها في الدلالة علىٰ المعنىٰ، مع سهولتها ووضوحها التي تمكن من شهرتها وسيرورتها وبقائها علىٰ نحو ما تعكسه خصائص الأمثال كما هو معروف عنها.

هذا المفهوم للتذييل قد استمده ابن حجة من نقاد وبلاغيين سبقوه من أمثال: العسكري في

(١) الصناعتين، الحسن بن عبد الله، (ص٣٧٩).

(٢) تحرير التحبير، أبو محمد زكي الدين، (ص٢٢٨).

(٣) جوهر الكنز، ابن الأثير الحلبي، (ص٢١٣)، والمصباح، بدر الدين، (ص٩١).

(٤) الخزانة، تقي الدين، (١/ ٢٤٢).

قوله التذييل هو «إعادة الألفاظ المترادفة علىٰ المعنىٰ بعينه، حتىٰ يظهر لمن لم يفهمه، ويتوكد عند من يفهمه»[1]. وابن أبي الإصبع في تعريفه له في قوله: «هو أن يذيَّل المتكلم كلامه بجملة يتحقق فيها ما قبلها من الكلام، وتلك الجملة علىٰ قسمين: قسمٌ لا يزيد علىٰ المعنىٰ الأول، وإنما يؤتىٰ به للتأكيد والتحقيق، وقسمٌ يخرجه مخرج المثل السائر ليحقق به ما قبله، وإمَّا أن يكتفىٰ بما تضمن من زيادة المعنىٰ»[2]. التعريف نفسه يتكرر عند ابن الأثير الحلبي[3].

كل هذه التعريفات تؤكد فكرة الاتساق والانسجام التي أشار إليها ابن حجة ومن سبقه من النقاد والبلاغيين وهو ما يثبت البعد البنائي للمصطلح من جهة والتكويني من جهة أخرىٰ.

ج- الإيغال.

إذا كان التذييل يختص بالجملة التي تأتي في عجز الكلام لتأكيد ما قبلها، فإن الإيغال يختص بقافية تضيف معنىٰ زائدًا علىٰ معنىٰ البيت « فكأن المتكلم أو الشاعر قد تجاوز حد المعنىٰ الذي هو آخذ فيه، وبلغ مراده فيه إلىٰ زيادة عن الحد»[4].

أورد ابن حجة في شرحه للبديعية عددًا من أقوال السابقين عليه من النقاد والبلاغيين الذين تناولوا الإيغال مثل: الأصمعي عندما سُئل من أشعر الناس؟ فقال: «الذي يأتي إلىٰ المعنىٰ الخسيس فيجعله بلفظه كبيرًا، وينقضي كلامه قبل القافية، فإذا احتاج إليها أفاد معنىٰ زائدًا»[5].

فقول الأصمعي الذي أورده ابن حجة يشير إلىٰ المفهوم فقط، فالمصطلح لم يظهر عنده

(١) الصناعتين، الحسن بن عبد الله، (ص٣٨٧).

(٢) تحرير التحبير، أبو محمد زكي الدين، (ص٣٨٧).

(٣) جوهر الكنز، نجم الدين أحمد، (ص٢٤٤).

(٤) الخزانة، تقي الدين، (٢/ ٢٧).

(٥) المصدر نفسه، (٢/ ٢٨).

بعد، ومن أوائل من ذكرهم - وأوردهم ابن حجة-: قدامة بن جعفر، إذْ جعله من أنواع ائتلاف القافية مع ما يدل عليه سائر البيت وفسَّره بأن: «يأتي الشاعر بالمعنىٰ في البيت تامًا من غير أن يكون للقافية فيما ذكره صنع، ثم يأتي بها لحاجة الشعر في أن يكون شعرًا إليها، فيزيد بمعناها في تجويد ما ذكره في البيت»(١). وابن أبي الإصبع، وصفي الدين الحلي، وعز الدين الموصلي، هؤلاء لم يخرجوا جميعًا عما رسمه ابن حجة في تصوره لدور الإيغال في بناء الكلام علىٰ مستوىٰ البيت(٢)، كذلك غيرهم من البلاغيين الذين لم يوردهم ابن حجة أمثال: ابن رشيق(٣) وبدر الدين ابن مالك الذي جعله من الفصاحة المعنوية الراجعة إلىٰ الإفهام والتبيين وهو: «أن تأتي في المقطع من البيت أو الفقرة بنعت لما قبله مفيدًا زيادة المبالغة أو تتميمها»(٤). والقزويني الذي جعله من صور الإطناب وعرَّفه في قوله: «الإيغال هو ختم البيت بما يفيد نكتة يتم المعنىٰ بدونها»(٥).

د- التتميم.

«الإتيان بكلمة إذا طرحت من الكلام نقص حسنه ومعناه، وهو علىٰ ضربين: ضربٌ في المعاني، وضربٌ في الألفاظ، فالذي في المعاني هو تتميم المعنىٰ، والذي في الألفاظ هو تتميم الوزن، والمراد هنا تتميم المعنىٰ ويجيء للمبالغة والاحتياط»(٦).

---

(١) نقد الشعر، أبو الفرج، (ص١٦٩)، وراجع: خزانة الأدب، تقي الدين، (٢/ ٢٧).

(٢) الخزانة، تقي الدين، (٢/ ٢٧-٣٠)، وراجع: تحرير التحبير، أبو محمد زكي، (ص٢٣٢)، وشرح الكافية البديعية في علوم البلاغة ومحاسن البديع، عبد العزيز بن سرايا، (ص١٥٦).

(٣) العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، أبو علي الحسن، (٢/ ٥٧).

(٤) المصباح، بدر الدين، (ص١٠٣- ١٠٤).

(٥) الإيضاح، محمد بن عبد الرحمن، (ص١٥٣).

(٦) الخزانة، تقي الدين، (١/ ٢٧١).

من هذا التعريف يبدو أن التتميم يؤتىٰ به في الكلام لتكميل النقص في المعنىٰ، علىٰ نحو ما يتحقق منه في النوع الأول، أمَّا النوع الثاني منه الذي يكون في الألفاظ فيشترط فيه مع إقامة الوزن تحقيقه لمعنىٰ آخر نحو المبالغة أو التورية مما يتأكد معه عناية هذا المكون بالجانب المعنوي في ضربيه. هذا المفهوم الذي ذكره ابن حجة عن التتميم ليس غريبا عمن سبقه من البلاغيين أمثال: قدامة بن جعفر الذي جعله من نعوت المعاني وعرَّفه في قوله: «التتميم وهو أن يذكر الشاعر المعنىٰ فلا يدع من الأحوال التي تتم بها صحته وتكمل معها جودته شيئًا إلا أتىٰ به»[1]. التعريف نفسه تكرر عند الحاتمي والعسكري وابن رشيق[2]. من هنا فالنقاد جميعًا ومعهم ابن حجة اتفقوا علىٰ مفهوم التتميم وإن اختلفوا في تفريعاته، وهو ما يؤكد دوره في تخليص الكلام من عيوب تطعن في صحة جودته وسلامة معناه، لذا يبدو الكلام بعد استعماله سليمًا في معناه، متسقًا في بنائه وإخراجه النهائي.

ثانيًا: المكون التواصلي.

وتبرز فيه فنون بديعية تسعىٰ إلىٰ خلق حلقة من التواصل بين الثالوث المكون للنظرية الأدبية، وهو: النص، والمبدع، والمتلقي، فتحقق وظائف عدة منها ما يخص:

(الجانب المنطقي والإقناعي، والفجائي، والإيهامي).

أ- الجانب المنطقي والإقناعي.

يسعىٰ هذا المكون إلىٰ الوقوف علىٰ الألوان البديعية التي تغطي المكون المنطقي في النص الأدبي، وهذه الألوان هي:

---

(١) نقد الشعر، أبو الفرج، (ص١٣٧).

(٢) راجع: حلية المحاضرة، (١/ ١٥٣)، والصناعتين، الحسن بن عبد الله، (ص٤٠٤)، العمدة، أبو علي الحسن، (٢/ ٥٠).

١ - المذهب الكلامي.

عرَّفه ابن حجة بقوله هو: «أن يأتي البليغ علىٰ صحة دعواه، وإبطال دعوىٰ خصمه بحجة قاطعة عقلية تصح نسبتها إلىٰ علم الكلام»[١].

ومن أوائل من عدَّه من البديع ابن المعتز[٢]، أمَّا ابن قيم الجوزية فأطلق عليه «الاحتجاج النظري»، وأطلق عليه الزركشي «إلجام الخصم بالحجة»[٣]، ونجد السكاكي لم يذكره، وهو ما يجعلنا نتساءل: هل السبب في عدم ذكره يرجع إلىٰ «أنه لم يعتبره من الوجوه المهمة في تحسين الكلام أم أنه لم يدرجه في البديع؛ لأن المدخل إليه مختلف عنده؟»[٤]، وإذا كان السبب في ذلك يرجع إلىٰ اختلاف مدخل المذهب الكلامي القائم علىٰ الاحتجاج والاستدلال عن مذهب البديع القائم علىٰ التحسين، فلماذا لم يدرجه ضمن علمي الحد والاستدلال من تمام علم المعاني؟ تساؤلات تفرض نفسها؟ ولهذا السبب نفسه وجدنا من أدرج المذهب الكلامي ضمن علم المعاني علىٰ اعتبار إيراد الحجة من باب تطبيق الكلام علىٰ مقتضىٰ الحال مما يدخل في مناط عناية علم المعاني وليس علم البديع[٥].

فالكلام البليغ يستدل منشؤه علىٰ صحته أمام خصمه بالبراهين والأدلة العقلية التي تحتكم إلىٰ القياس والمنطق بما لا يخرج الكلام من حيز الأدبية إلىٰ حيز الحجاج المنطقي الجامد.

---

(١) الخزانة، تقي الدين، (١/ ٣٦٤).

(٢) البديع، عبد الله، (ص٥٤).

(٣) راجع: مقدمة تفسير ابن النقيب في علم البيان والمعاني والبديع وإعجاز القرآن، والمطبوع خطأ بعنوان الفوائد المشوق إلىٰ علوم القرآن والبيان لابن قيم الجوزية، عبد الله جمال، (ص٢٨٥)، والبرهان في علوم القرآن، بدر الدين محمد، (٣/ ٢٨٦).

(٤) راجع: الاستدلال البلاغي، شكري، (ص١٢٧).

(٥) راجع: عروس الأفراح، أحمد بن علي، (٢/ ٢٦٦)، والاستدلال البلاغي، شكري، (ص١٢٩).

وقد ازدهر هذا اللون البديعي مع ظهور علم الكلام ومحاولة علماء الدين إثبات أصوله والرد علىٰ منكريه بالبراهين العقلية والاستدلالات المنطقية القاطعة.

٢- التقسيم.

ذكر ابن حجة أنه من مستخرجات قدامة، وأورد تعريفه، ولكن تعريف ابن أبي الإصبع هو ما استحوذ علىٰ إعجاب ابن حجة، وهو: «عبارة عن استيفاء المتكلم أقسام المعنىٰ الذي هو آخذ فيه»[١].

«فالاثنان في التقسيم لا يمكن أن يكون لهما ثالث، والثلاثة لا يجوز أن يكون لها رابع»[٢].

لاشك أن هذا الاستيفاء لأقسام المعنىٰ واستيعابه، وعدم احتمالية وجود أقسام أخرىٰ غير المذكورة في الكلام يقوم في الأساس علىٰ الجانب المنطقي الذي يبين عن عدد الأقسام التي يتطلبها المعنىٰ المراد التعبير عنه.

هذه الشروط المنطقية في قسمة الكلام قد ذكرها بلاغيون سابقون علىٰ ابن حجة أمثال: العسكري في حديثه عن التقسيم الصحيح في نصائحه لمنشئ الكلام بأن يقسم: «الكلام قسمة مستوية، تحتوي علىٰ جميع أجزائه، ولا يخرج منها جنس من أجناسه»[٣]. وما خرج عن هذا فهو من القسمة الرديئة أو من عيوب القسمة[٤]، وبدر الدين بن مالك في قوله: «التقسيم أن تتعلق نسبة منطوق الكلام أو مفهومه بمعنىٰ له أقسام عندك أو في نفس الأمر فتورد في الذكر ما يستوعبها من متعلق تلك النسبة أو مغنٍ عنه غير مقتصر علىٰ ذكر بعض الأقسام ولا مكتفٍ بالإجمال»[٥]. أمَّا

---

(١) الخزانة، تقي الدين، (٢/ ٢٧٠).

(٢) راجع المصدر نفسه، (٢/ ٢٧٣).

(٣) الصناعتين، الحسن بن عبد الله، (ص٣٥٠).

(٤) راجع المصدر نفسه، (ص٣٥١-٣٥٣).

(٥) المصباح، بدر الدين، (ص٩٦).

السجلماسي فقد اشترط لصحة الكلام البليغ الذي يعتمد علىٰ التقسيم عدة شروط هي: «صحة التقسيم، واستيفاء الأقسام، وحسن سياقة الأعداد، واستقصاء الأمور الحادثة عن القسمة، والأشياء التي انقسم إليها الكلي»[1]. ويصرح في موضع آخر بأن الكمال في المعاني يكون «باستيفاء أقسامها، واستقصاء متماتها، وانتظام العبارات جميع أركانها، حتىٰ لا يُخل من أركانها بركن، ولا يُغفل من أقسامها قسم، ولا يتداخل بعض الأقسام علىٰ بعض»[2]. كذلك البديعيون اشترطوا استيفاء أقسام القسمة وعدم مغادرة شيء منها[3].

من هنا فعقيدة ابن حجة في ارتباط التقسيم بالجانب المعنوي في الكلام لم تخرج عما رسمه البلاغيون واشترطوه فيه.

٣- التعليل.

«هو أن يريد المتكلم ذكر حكم واقع، أو متوقع، فيقدم قبل ذكره علة وقوعه، لكون رتبة العلة تتقدم علىٰ المعلول»[4] فبيان العلل التي يترتب عليها المعلول يشير إلىٰ اعتماد الكلام وبنائه علىٰ منطقية وحجة عقلية لإيصال المعنىٰ في صورة مقنعة، ويختلف حسن التعليل عن المذهب الكلامي في «كونه يسوق لأحكامه تعليلات قائمة علىٰ التخييل المنسجم وروح الإبداع الشعري، ولذلك فإنه يروم بناء حجة الإغواء بأن يجعل الخيال أصدق من الحقيقة»[5].

من تعريف ابن حجة للتعليل يتضح ارتكاز مفهوم المصطلح علىٰ الجانب المنطقي في الكلام، وهو ما تابعه فيه نفرٌ من البلاغيين من أمثال: بدر الدين بن مالك في قوله: «التعليل أن

(١) البديع في تجنيس أساليب البديع، السجلماسي، أبو محمد القاسم، (ص٣٥٥).

(٢) منهاج البلغاء وسراج الأدباء، السجلماسي، أبو محمد القاسم، (ص١٥٤).

(٣) شرح الكافية البديعية، عبد العزيز بن سرايا، (ص١٦٩).

(٤) الخزانة، تقي الدين، (٢/ ٣٩١).

(٥) حركية البديع، سعيد، (ص٢٨١).

تقصد إلىٰ حكم فتراه مستبعدًا لكونه قريبا أو عجيبًا أو لطيفًا أو نحو ذلك فتأتي علىٰ سبيل التطرف بصفة مناسبة للتعليل فتدعي كونها علة للحكم لتوهم تحقيقه، فإن إثبات الحكم بذكر علته أروج في العقل من إثباته بمجرد دعواه»[1]. والقزويني في قوله: «حسن التعليل هو أن يدعي لوصف علة مناسبة له باعتبار لطيف غير حقيقي»[2] الذي تابعه فيه السبكي[3].

ب- جانب التشويق والمفاجأة.

يتحقق هذا الجانب من خلال مجموعة من الفنون البديعية منها:

١ - ذكر المدح في معرض الذم.

وقد ذكر ابن حجة أنه من الفنون التي ذكرها ابن المعتز، ثم أورد تعريفًا له بقوله: «هو أن ينفي صفة ذم ثم يستثني صفة مدح»[4]. ولاشك أن إيراد الناظم لصفة من صفات الذم المنفية يعقبها أداة استثناء يخيِّل للمتلقي أن المراد من المعنىٰ هو الذم فإذا به يُفاجَأ بمعنىٰ مخالف وهو المدح.

وواضح ارتباط المصطلح ومفهومه بالجانب المعنوي في الكلام الذي يقوم علىٰ مخالفة توقع السامع بصفة مدح إذْ كان يتوقع صفة ذم، هذا البعد المعنوي الذي لاحظه نفرٌ من البلاغيين والنقاد مثل:

ابن الأعرابي (ت٢٣٢هـ) الذي أطلق عليه الاستثناء عند سماعه لقول النابغة الجعدي:

ولا عيبَ فيهم غيرَ أنَّ سيوفَهُم * بهنَّ فُلولٌ من قِراع الكتائبِ

(١) المصباح، بدر الدين، (ص١١٠).

(٢) الإيضاح، محمد بن عبد الرحمن، (ص٢٧٧).

(٣) راجع عروس الأفراح، أحمد بن علي، (٢/ ٢٦٦-٢٧٦).

(٤) الخزانة، تقي الدين، (٢/ ٣٩٩).

قال: هذا استثناء...يكون مدحًا بغير مدح، وأنشد فيه أيضًا[1]:

فتىً كانَ فيه ما يَسُرُّ صديقَهُ * على أنَّ فيه ما يسوءُ الأعاديا
فتىً، كَمُلت أخلاقُهُ غيرَ أنهُ * كريمٌ، فلا يُبقي من المالِ باقيا

وهو ما أطلق عليه ابن المعتز «تأكيد المدح بما يشبه الذم»[2] وهو أكثر دقة من هذا المصطلح النحوي الذي أورده ابن الأعرابي؛ لإشارته إلىٰ وظيفة الظاهرة ومفهومها، وهي التأكيد والذم في معرض المدح، وبالرغم من ذلك فقد تداول ذكرَ الاستثناء بعضُ النقاد[3]، ولاحظ ابن أبي الإصبع هذا التداخل بين المصطلحين[4]، ولكن ما يهمنا هو اتفاقهم علىٰ المفهوم، وإن اختلفوا في المصطلح، الذي سيطلق عليه عدد كبير منهم تأكيد المدح بما يشبه الذم من أمثال: السكاكي إذ جعله من المحسنات المعنوية[5]، وبدر الدين بن مالك كذلك، إذ عرَّفه بقوله: «تأكيد المدح بما يشبه الذم أن تنفي عن الممدوح وصفًا معيبًا ثم تسبقه بالاستثناء فتوهم أن ستثبت له ما يذم به فتأتي بما من شأنه أن يذم به»[6]. وتابع القزويني من سبقه وجعله علىٰ ضربين: «أفضلهما: أن يستثني من صفة ذم منفية عن الشيء صفة مدح بتقدير دخولها فيها...

(١) التنبيه علىٰ شرح مشكلات الحماسة، أبو الفتح عثمان، (ص٣٢٧).
(٢) راجع: البديع، عبد الله، (ص٦٢).
(٣) راجع: حلية المحاضرة، أبو علي محمد، (١/ ١٦٢)، والصناعتين، الحسن بن عبد الله، (ص٤٢٨)، وإعجاز القرآن، أبو بكر محمد، (ص١٠٦، ١٠٧)، ونظم البديع في مدح خير شفيع، عبد الرحمن بن كمال الدين، (ص٩١).
(٤) تحرير التحبير، أبو محمد زكي، (ص١٣٣).
(٥) مفتاح العلوم، سراج الدين، (ص٤٢٧).
(٦) المصباح، بدر الدين، (ص١٠٩).

والثاني: أن يثبت لشيء صفة مدح، ويعقب بأداة استثناء تليها صفة مدح أخرىٰ»[1].

واضح ارتباط المصطلح عند نفر كبير من البلاغيين والنقاد ومنهم ابن حجة بالبعدين: المعنوي والتشويقي للمتلقي.

٢- القول بالموجب أو أسلوب الحكيم.

يورد ابن حجة تعريف القول بالموجب أو أسلوب الحكيم عند ابن أبي الإصبع، وكذلك صاحب التلخيص الذي يأتي عنده علىٰ ضربين: «أحدهما، أن تقع صفة في كلام الغير كناية عن شيء أُثبت له حكم، فتثبت في كلامك تلك الصفة لغير ذلك الشيء، من غير تعرض لثبوت ذلك الحكم وانتفائه. أمَّا القسم الثاني فهو حمل لفظ وقع في كلام الغير علىٰ خلاف مراده، مما يحتمله بذكر متعلقه»[2]. ويرىٰ ابن حجة أن القسم الثاني من التعريف هو ما تداوله الناس ونظمه أصحاب البديعيات[3]، وهو نفس ما ذهب إليه من سبق ابن حجة من أمثال: شهاب الدين الحلبي[4]، والنويري[5].

وواضح من إجماع البلاغيين أن المصطلح اتفق علىٰ تخليصه لما هو معنوي، ولما يخالف توقع المخاطب بعكس كلام المتكلم ومفاجأته بمعنىٰ مخالف لكلامه.

ج- المكون الإيهامي.

ويتصل به (التورية، والهجو في معرض المدح).

---

(١) الإيضاح، محمد بن عبد الرحمن، (ص٢٨٠- ٢٨١).

(٢) الخزانة، تقي الدين، (١/ ٢٥٨- ٢٥٩).

(٣) راجع: المصدر نفسه، والصفحات نفسها.

(٤) حسن التوسل إلىٰ صناعة الترسل، محمود بن سليمان، (ص١٢١).

(٥) نهاية الأرب في فنون الأدب، شهاب الدين أحمد، (٧/ ١٤٢).

١- التورية.

عرفها ابن حجة بقوله: «هي أن يذكر المتكلم لفظًا مفردًا له معنيان حقيقيان، أو حقيقة ومجازًا، أحدهما قريب ودلالة اللفظ عليه ظاهرة، والآخر بعيد ودلالة اللفظ عليه خفية، فيريد المتكلم المعنىٰ البعيد ويوري عنه بالمعنىٰ القريب، فيتوهم السامع أول وهلة أنه يريد القريب وليس كذلك، ولأجل هذا سمي هذا النوع إيهامًا»[١].

يتضح من التعريف أن التورية يتصل عملها بالمعنىٰ الذي يحمله اللفظ قريبه وبعيده، ثم ينصرف عملها إلىٰ المعنىٰ البعيد الذي يوهم المتلقي معنىٰ آخر غير الذي يحمله المعنىٰ القريب للفظ. فالعناية بالمعنىٰ قائمة لا خلاف عليها، وكذلك وظيفته وهي الإيهام علىٰ نحو ما صرَّح به ابن حجة في تعريفه السابق، وأجمع علىٰ ذلك من سبقه من أمثال ابن أبي الإصبع المصري في قوله: «وهي أن تكون الكلمة تحتمل معنيين، فيستعمل المتكلم أحد احتماليها، ويهمل الآخر، ومراده ما أهمله»[٢]. وبدر الدين بن مالك، فالتورية عنده من المحسنات المعنوية وهي: «أن يكون للفظ معنيان قريب وبعيد، فتذكره موهمًا إرادة القريب، وأنت تريد البعيد»[٣]. هذا التعريف الذي تواتر عليه القزويني (ت٧٣٩هـ)، وصفي الدين الحلي (ت٧٥٠هـ)، والسبكي (ت٧٧٣هـ)[٤] مما يؤكد خلوص المصطلح ومفهومه للجانب الدلالي.

٢- الهجو في معرض المدح.

رأىٰ ابن حجة أن هذا النوع من مستخرجات ابن أبي الإصبع المصري، وهو: «أن يقصد

(١) الخزانة، تقي الدين، (٢/ ٣٩).

(٢) تحرير التحبير، أبو محمد زكي، (ص٢٦٨).

(٣) المصباح، بدر الدين، (ص١١٩).

(٤) راجع: الإيضاح، محمد بن عبد الرحمن، (ص٢٦٦-٢٦٧)، وشرح الكافية البديعية، عبد العزيز بن سرايا، (ص١٣)، عروس الأفراح، أحمد بن علي، (٢/ ٢٤٣).

المتكلم هجاء إنسان بألفاظ موجهة ظاهرها المدح وباطنها القدح، فيوهم أنه يمدحه وهو يهجوه»[1].

فاللفظ ظاهر معناه المدح وباطنه الهجاء؛ لإيهام السامع معنىٰ خلاف الظاهر. فالعناية بالجانب المعنوي تتضح من خلال التصريح بالهجاء والمدح والقدح، وهي كلها معانٍ لا خلاف عليها، وكذلك الإيهام. وهو ما تابع فيه ابن حجة - بعد ابن أبي الأصبع المصري - النويري ولكن أطلق عليه الذم في معرض المدح، بينما صفي الدين الحلي أطلق عليه الهجاء في معرض المدح[2].وان اختلفوا في الاصطلاح فقد اتفقوا في المفهوم الذي يتأكد معه البعدان: الدلالي والإيهامي لمصطلح الهجو في معرض المدح.

***

الخاتمة

توصل البحث إلىٰ عدد من النتائج هي:

١ - القول بمركزية علم البديع والدور الحيوي الذي يقوم به هذا الفن الذي لا يقل في قيمته عن علمي المعاني والبيان.

٢ - فساد القسمة القائلة بتقسيم المحسنات البديعية إلىٰ: لفظية، ومعنوية. وهو ما ظهر من خلال:

أ- عدم الاتفاق بين البلاغيين والنقاد علىٰ محسنات لفظية أو معنوية بعينها.

---

(١) الخزانة، تقي الدين، (١/ ٢٦١).

(٢) راجع: نهاية الأرب، شهاب الدين، (٧/ ١٣٨)، وشرح الكافية البديعية، عبد العزيز بن سرايا، (ص٢٨٥).

ب- وجود محسنات معنوية اشتملت علىٰ جوانب لفظية ومع ذلك صنفت ضمن المحسنات المعنوية دون النظر لما هو لفظي بها.

ج- وجود محسنات لفظية اشتملت علىٰ جوانب معنوية وصنفت أيضًا ضمن المحسنات اللفظية دون النظر لما هو معنوي بها.

وهو ما يمكن معه القول: بعدم انفصال الجانبين اللفظي والمعنوي، وعدم استبعاد الجانب المعنوي من المحسنات البديعية حتىٰ اللفظي منها.

٣- قدرة الألوان البديعية علىٰ تغطية جهات مختلفة في النص الأدبي تتصل بعضها بالجهة البنائية التكوينية، وأخرىٰ بالتواصلية التي تخلق نوعًا من التواصل والاتصال بين النص ومتلقيه من خلال محسنات تقوم بدور إقناعي ومنطقي وإيهامي وتشويقي، وهو ما يؤكد البعد الدلالي لألوان البديع.

التوصيات:

١- التوسع في تطبيق البعد الدلالي لفنون البديع علىٰ بديعيات أخرىٰ.

٢- الوقوف علىٰ أبعاد دلالية وجهات مختلفة للفنون البديعية تغطي جوانب النص الأدبي جميعه.

***

قائمة المصادر والمراجع

(١) ابن حجة شاعرا وناقدًا. الربداوي، محمود، د.ط، دمشق: دار قتيبة، ١٩٨٢م.

(٢) الاستدلال البلاغي. المبخوت، شكري، ط٢. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠١٠م.

(٣) أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني. أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني. تحقيق: محمود محمد شاكر. د.ط، جدة: دار المدني، ١٤٠٩هـ.

(٤) الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة. ابن علي الجرجاني، محمد بن علي بن محمد. تحقيق: عبد القادر حسين. د.ط، القاهرة: مكتبة الآداب، ١٩٩٧م.

(٥) الأصول دراسة أبستمولوجية للفكر البلاغي عند العرب. حسان، تمام.، د.ط، القاهرة: عالم الكتب، ٢٠٠٠م.

(٦) الأطول، ابن عربشاه. إبراهيم بن محمد. تحقيق: عبد الحميد هنداوي. ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠١م.

(٧) إعجاز القرآن، الباقلاني. أبو بكر محمد بن الطيب. تحقيق: السيد أحمد صقر. د.ط، القاهرة: دار المعارف، ١٣٧٤هـ- ١٩٥٤م، (سلسلة ذخائر العرب (١٢).

(٨) الإيضاح في علوم البلاغة. القزويني، محمد بن عبد الرحمن بن عمر، أبو المعالي، جلال الدين. تحقيق: إبراهيم شمس الدين. ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣م.

(٩) بديع القرآن. ابن أبي الإصبع المصري، أبو محمد زكي الدين عبد العظيم. تحقيق: حفني شرف. د.ط، مصر: طبعة دار نهضة مصر.د.ت.

(١٠) البديع بين البلاغة العربية واللسانيات النصية. عبد المجيد، جميل. د.ط، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨م.

(١١) البديع بين التسرب وراء الألفاظ وبين التحسين والتزيين: نظرة في تراث أهل العلم. حسني، عادل. بحث بمجلة الدرعية، السعودية، العدد الثاني والثلاثون، يناير ٢٠٠٦م.

(١٢) البديع في تجنيس أساليب البديع. السجلماسي، أبو محمد القاسم الأنصاري. تحقيق: علال الغازي. ط١،المغرب: مكتبة المعارف،١٤٠١-١٩٨٠م.

(١٣) البديع. ابن المعتز، عبد الله بن المعتز. اعتنىٰ بنشره والتعليق عليه إغناطيوس كراتشقوفسكي. ط٣، بيروت: دار المسيرة، ١٤٠٢هـ- ١٩٨٢م.

(١٤) البديعيات في الأدب العربي (نشأتها – تطورها – أثرها). أبو زيد، علي.د.ط، بيروت: عالم الكتب، د.ت.

(١٥) البرهان في علوم القرآن. الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. ط١، بيروت: المكتبة العصري، ٢٠٠٦م.

(١٦) البلاغة تطور وتاريخ. ضيف، شوقي، ط٩، مصر: دار المعارف، د.ت.

(١٧) البيان والتبيين. الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. تحقيق: عبد السلام هارون. ط٤، مصر: مكتبة الخانجي، ١٩٧٥م.

(١٨) التبيان في علم البيان المطلع علىٰ إعجاز القرآن. ابن الزملكاني، كمال الدين عبد الواحد بن عبد الكريم. تحقيق: أحمد مطلوب، وخديجة الحديثي. ط١، بغداد: مطبعة العتني، ١٩٦٣م.

(١٩) تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن. ابن أبي الإصبع المصري، أبو محمد زكي الدين عبد العظيم. تحقيق: حفني محمد شرف. د.ط، مصر: المجلس الأعلىٰ للشؤون الإسلامية، ١٩٦٣م.

(٢٠) التلخيص في علوم البلاغة. القزويني، محمد بن عبد الرحمن بن عمر، أبو المعالي، جلال الدين، تحقيق: عبد الرحمن البرقوقي. ط١، مصر: دار الفكر العربي، ١٩٠٤م.

(٢١) التنبيه علىٰ شرح مشكلات الحماسة. ابن جني، أبو الفتح عثمان. تحقيق: حسن محمد هنداوي. ط١، الكويت: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ٢٠٠٩م.

(٢٢) جوهر الكنز (تلخيص كنز البراعة في أدوات ذوي اليراعة). ابن الأثير الحلبي، نجم الدين أحمد بن إسماعيل. تحقيق: محمد زغلول سلام. د.ط، الإسكندرية: منشأة المعارف، د.ت.

(٢٣) حاشية الدسوقي علىٰ مختصر السعد. الدسوقي. محمد بن عرفة. تحقيق: عبد الحميد هنداوي. د.ط، بيروت: المكتبة العصرية، ٢٠١٠م.

(٢٤) حركية البديع في الخطاب الشعري من التحسين إلىٰ التكوين. عوادي، سعيد. ط١، الأردن: دار كنوز المعرفة، ٢٠١٤م.

(٢٥) حسن التوسل إلىٰ صناعة الترسل. الشهاب الحلبي، محمود بن سليمان الحلبي الحنفي. د.ط، مصر: طبعة أمين أفندي، ١٣١٥هـ.

(٢٦) حلية المحاضرة في صناعة الشعر، الحاتمي، أبوعلي محمد بن الحسن. تحقيق: جعفر الكتاني. ط١، العراق: دار الرشيد،١٩٧٩م.

(٢٧) خزانة الأدب وغاية الأرب. ابن حجة الحموي، تقي الدين أبو بكر علي. تحقيق: عصام شعيتو. ط٢، بيروت: دار مكتبة الهلال، ١٩٩١م.

(٢٨) ديوان المتنبي المنسوب إلىٰ أبي البقاء العكبري المسمىٰ بالتبيان في شرح البيان. العكبري، أبو البقاء. تحقيق: مصطفىٰ السقا، وإبراهيم الإبياري، وعبد الحفيظ شلبي. ط١، مصر: مطبعة مصطفىٰ البابي الحلبي، ١٩٣٦م.

(٢٩) الرسالة الموضحة في ذكر سرقات المتنبي وساقط شعره، الحاتمي، أبوعلي محمد بن الحسن. تحقيق: محمد يوسف نجم، ط١، بيروت: دار صادر، ١٣٨٥هـ.

(٣٠) شذرات الذهب في أخبار من ذهب. ابن العماد، شهاب الدين أبي الفلاح بن أحمد بن محمد بن العماد العكبري الحنبلي الدمشقي. تحقيق: محمود الأرناؤوط. ط١، بيروت: دار كثير، ١٩٩٢م.

(٣١) شرح التلخيص. البابرتي، أكمل الدين محمد بن محمد بن أحمد. تحقيق: محمد مصطفىٰ رمضان صوفية. ط١، طرابلس: المنشأة العامة، ١٩٨٣م.

(٣٢) شرح الكافية البديعية في علوم البلاغة ومحاسن البديع.صفي الدين الحلي، عبد العزيز بن سرايا بن علي السنبسي الحلي. تحقيق: نسيب نشاوي. د.ط، بيروت: دار صادر، ١٩٩٣م.

(٣٣) شرح عقود الجمان في علمي المعاني والبيان. السيوطي، عبد الرحمن بن كمال الدين أبي بكر ابن محمد جلال الدين. تحقيق: محمد عثمان، ومراجعة هاشم محمد هاشم. ط١، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠١١م.

(٣٤) شرح مواهب الفتاح علىٰ تلخيص المفتاح لجلال الدين القزويني. المغربي، ابن يعقوب. تحقيق: عبد الحميد هنداوي. ط١، بيروت: المكتبة العصرية، ٢٠٠٦م.

(٣٥) شعر عمر بن الفارض دراسة أسلوبية. صادق، رمضان. د.ط، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨م.

(٣٦) الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز. العلوي، يحيىٰ بن حمزة. تحقيق: الشربيني شريدة. د.ط، القاهرة: دار الحديث، ٢٠١٠م.

(٣٧) عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح. بهاء الدين السبكي، أحمد بن علي بن عبد الكافي بن تمام. تحقيق: عبد الحميد هنداوي. ط١، بيروت: المكتبة العصرية، ٢٠٠٣م.

(٣٨) العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده. ابن رشيق، أبو علي الحسن. حققه وفصَّله محيي الدين عبد الحميد. ط٥، بيروت: دار الجيل، ١٤٠٠هـ- ١٩٨١م.

(٣٩) عيار الشعر. ابن طباطبا، أبو الحسن محمد بن أحمد. تحقيق: عبد العزيز بن ناصر المانع. د.ط، المملكة العربية السعودية: دار العلوم، ١٩٨٥م.

(٤٠) فن البديع. حسين، عبد القادر.د.ط، القاهرة:، دار غريب، ٢٠٠٨م.

(٤١) كتاب الصناعتين: الكتابة، والشعر.العسكري. أبو هلال، الحسن بن عبد الله بن سهل. تحقيق: علي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم.ط٢، مصر:دار الفكر العربي، ١٩٧١م.

(٤٢) المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر. ابن الاثير، ضياء الدين. تحقيق: أحمد الحوفي، وبدوي طبانة. ط١، مصر: دار نهضة مصر، د.ت.

(٤٣) مختصر السعد. التفتازاني، سعد الدين. تحقيق: عبد الحميد هنداوي. ط١، بيروت: المكتبة العصرية، ٢٠١٠م.

(٤٤) مختصر المعاني. التفتازاني، سعد الدين. ط١، بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، ٢٠٠١م.

(٤٥) المصباح في المعاني والبيان والبديع. بدر الدين بن مالك. ط١، مصر: المطبعة الخيرية، د.ت.

(٤٦) المصباح في شرح المفتاح. السيد الشريف علي بن محمد بن علي الجراني. جليك، بوكسل، رسالة دكتوراه، إستانبول، كلية الإلهيات، جامعة مرمرة، ٢٠٠٩م.

(٤٧) المطول وبهامشه حاشية السيد شريف. التفتازاني، سعد الدين. د.ط، إيران: مكتبة الداوري، د.ت.

(٤٨) معجم المصطلحات البلاغية وتطورها. مطلوب، أحمد. ط٢، بيروت: مكتبة لبنان، ٢٠٠٧م.

(٤٩) مفتاح العلوم. السكاكي، سراج الدين أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر محمد بن علي. تحقيق: نعيم زرزور. ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣م.

(٥٠) مقدمة تفسير ابن النقيب في علم البيان والمعاني والبديع وإعجاز القرآن، والمطبوع خطأ بعنوان الفوائد المشوق إلىٰ علوم القرآن والبيان لابن قيم الجوزية. ابن النقيب، عبد الله جمال الدين محمد بن سليمان البلخي. ط١، القاهرة: مكتبة الخانجي، د.ت.

(٥١) المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع. السجلماسي، أبو محمد القاسم الأنصاري. تحقيق: علال الغازي. ط١، المغرب: مكتبة المعارف، ١٤٠١هـ-١٩٨٠م.

(٥٢) منهاج البلغاء وسراج الأدباء. السجلماسي، أبو محمد القاسم الأنصاري. تحقيق: محمد الحبيب بن الخوجة. د.ط، المغرب: دار الغرب الإسلامي، د.ت.

(٥٣) الموشح. مآخذ العلماء علىٰ الشعراء في عدة أنواع من صناعة الشعر. المرزباني، أبو عبيد الله محمد بن عمران بن موسىٰ. تحقيق: علي محمد البجاوي. د.ط، مصر: دار الفكر العربي، ١٣٨٥هـ-١٩٦٥م.

(٥٤) نظم البديع في مدح خير الشفيع. السيوطي، عبد الرحمن بن كمال الدين. تحقيق: علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود. ط١، حلب: دار القلم، ١٩٩٥م.

(٥٥) نقد الشعر. قدامة بن جعفر، أبو الفرج. تحقيق: كمال مصطفىٰ. ط٣، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٧٩م.

(٥٦) نهاية الأرب في فنون الأدب. النويري، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب. تحقيق: علي بو ملحم. ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤م.

* * *

BIBLIOGRAPHY

(1) Al talkhis In Eulum Al bilagh. Alqizwini, muhammad Bin Abdul alruhmin Bin Omr, Abu almeali Jalal Aldyn, Realization by Abdul Alruhmin Albarquqi. P1, Misr: Dar Alfikr Alarby, 1904.

(2) Al tanbih On Sharah Mushkilat Alhamasa. Abn Gini, 'Abu Alfath othman. Realization by Hasan Muhammad Hindawi. P1, Al kuwait: Wizarat Al'awqaf And Alshuyuwn Al Islamia, 2009.

(3) Alaistidlal albilaghi. almabkhut, shikari, p2. Beirut: Dar alkitab aljadid almutahdt, 2010.

(4) Al'atwal, Abn Arbshah. Ebrahim Bin Mohammad. Realization by Abdul alhamid hindawi. P1, Beirut: Dar alkutub Aleilmia, 2001.

(5) Albadie Bayn Albalaghat Alaarabia And Allisaniaat alnasia. Abdul almajid, jamil. Without. p, Misr: Alhayya Almisria alama For AL kitab, 1998.

(6) Albadie Bayn Altasarub Wara' Al'alfaz And bayn Altahsin And Altazyin: nazrat IN Tarath Ahl Aleilm. Hosni, Adil. bahath In Aldareia magazine, Alsaudia, numbrhng 32, januray 2006.

(7) Albadie In Tajnis 'Asalib Albadie. Alsajlimasii, 'Abu Muhammad Alqasim Al'ansari. Realization by Alal Alghazi.P1, Almghrb: Almarf Library, 1401AH-1980.

(8) Albadie. Abn almaetaz, Abdul allah Bin almaetaz.Realization by 'iighnatiuws karatshiqufaski. P3, Beirut: Dar almasirut, 1402AH - 1982.

(9) Albadieiaat In Al'adab Alarabi (nashatuha - tatawuruha - 'atharaha). Abu zaid, Ali. Without. p, Beirut: Alam Alkotb, Without. Date.

(10) Albalagha tatawur And Tarikh. Dayf, Shuqi, P9, Misr: Dar Almaearif, Without. Date.

(11) Albayan And Altabyyn. Aljahiz, Abu othman Amr Bin buhr. Realization by Abdul alsalam harun. P4, misr: alkhanj Library, 1975.

(12) Alburhan In Ulum Alquran. Alzarkashi, Badr Aldiyn Muhammad Bin Abdul allh. Realization by Muhammad Abu alfadl Ebrahim. P1, Beirut: Alasria Library, 2006.

(13) Al'edah In Aulum Alblagh. Alqizwinii, muhammad Bin Abdul Alruhmin Bin eamr, 'Abu almaeali, Jalal aldyn. Realization by Ebrahim shams aldiyn. P1, Beirut: Dar alkutub aleilmiat, 2003.

(14) Al'isharat waltanbihat fi eilm albalaghati. Abn Ali Aljurjani, Muhamad Bin Ali Bin mhmd. Realization by Abdul alqadir hasayn.Without.P.Cairo: Aladab library, 1997.

(15) Almanza albadie in tajnis 'asalib albdie. alsajlimasi, 'abu muhammad alqasim al'ansari.Realization by alal alghazi. p1, almaghrb: almaarif library, 1401AH - 1980.

(16) Almathal alsaayir in 'adb alkatib and alshaaeir. abn alathyir, diaa' aldiyn. Realization by 'ahmad alhufay, and badawi tibaana. p1, misr: dar nahdat misr, without. p.
(17) Almisbah in almaeani and albayan and albadiei. badr aldiyn bin malik. p1, misr: alkhayriatu library, without. p.
(18) Almisbah in sharah a miftah alsyad alsharif ali bin muhammad bin ali aljarjani. jalik, youksl, ph.D, istanbul, al'ilhyat college, maramara university, 2009.
(19) Almush. maakhid aleulama' on alshuara' in edt 'anwae min sinaat alshueri, almurzibani, 'abu ubaid allah muhammad bin omran bin musa Realization By ali muhammad albjawi. without.p, misr: dar alfikr alearabi, 1385AH -1965.
(20) Almutawl and in footnote alsayd sharif. altufataazani, saad aldiyn. without. p, iran: aldawri library, without. p.
(21) Aloumda in mahasin alshier and adabih and naqadih. abn rashiq, 'abu ali al hassan. Realization by muhyi aldiyn Abdul alhamid. p5: Beiru, dar aljayl, 1400AH - 1981.
(22) Alrisala Almodiha In dikr Sariqat Almutanabiy And saqit Shierihi, Alhatimi, AbuAli muhammad Bin Alhasn. Realization by Muhammad Youssef Najm, P1, Beirut: dar sadr,1385AH.
(23) Altabian In Eilm Albayan Almutalie On Iejaz Alqurani. Abn Alzmlkany, kamal Aldiyn Abdul Alwahid Bin Abdul Alkarim. Realization by 'Ahmad matlub, And khadija Alhadithi. P1, BaghdadZMatbaeat Aleitny, 1963.
(24) Altiraz almutadamin for 'asrar albalagha and aulum haqayiq al'iejazi. Alalawi, yahyaa Bin hamza. Realization by alsharbini sharida. Without. p, cairo: dar alhadiyth, 2010.
(25) Al'usul dirasat 'abstimulujiat lilfukr albalaghii In AlAarab. Husaan, tamam, Without. p, Cairo. ealam alkutub, 2000.
(26) Arus al'afrah in sharah talkhis almuftahi. baha' aldiyn alsobki, 'ahmad bin ali bin Abdul alkafi bin tamam. Realization by Abdul alhamid hindawi. p1, Beirut: alasria Library, 2003.
(27) Asirar albalaghati, Abdul alqahir aljurjani. 'Abu bakr Abdul alqahir Bin Abdul alruhmin Bin muhamad aljurjani Realization by mahmud muhamad shakir. Without. p, jdt: dar almadni, 1409AH.
(28) Badie alquranu. Abn 'abi al'iisbie almisri, Abu muhammad zaki aldiyn Abdul aleazim. Realization by hafni sharf. Without. p, musr: P dar nahdat Misr. Without. Date.
(29) Bin Huja shaeira And naqdan. Alrabdawi, mahmaud, Without .p, Damshq: dar qotiba, 1982.
(30) Dyuan Almutanabiy Almansub To 'Abi Albaqa' Aleukbari almusamma With altibian In sharah Albaian. Aleukbarii, 'abu albqa'. Realization by moustafa alsaqa, And'Ibrahim alibyari, And Abdul alhafiz shalabi. P1, Misr: moustafa Albabi Alhalby, 1936.

(31) Eijaz alqurani, Albaqlani. 'Abu bakr muhammad Bin altyb. Realization by Alsaid 'Ahmad Saqr. Without. p, Cairo: Dar almaearif, 1374AH - 1954, (Slislat zakhayir alarab (12).
(32) Eyar alshuer. abn tabatiba, 'abu alhasan muhammad bin 'ahmad. Realization by Abdul aleaziz bin nasir almanie. Without. p, Almamlaka alarabia alsaudia: dar aloulum, 1985.
(33) Fan albadie. hussain, abdul alqadr. without. p, cairo: dar ghurib, 2008.
(34) Haashiat Aldosuqi On Mukhtasir Alsad. Aldswqi. Muhammad Bin Arafa. Realization by Abdul Alhamid Hindawi. P1, Beirut: Alasria library, 2010.
(35) Hilyat Almuhadar In sinaeat alshuer, Alhatimi, 'Abo Ali Muhammad Bin Alhassn. Realization by Jafar Alkitani. P1, Al Iraq: Dar Alrashid,1979.
(36) Hosin Altawasul To Sinaeat Altarasul. Alshihab Alhalbi, mahmaud Bin Sulayman Alhalbi alhinfi. Without. p, Misr: Print 'Amin Afndi, 1315AH.
(37) Hrkiat albadie In alkhitab alshaeri From Altahsin To Altakwin. eawadi, saeid. P1, al'Jordan: dar kunuz almarifa, 2014.
(38) Jwahar Alkanz (talkhis kanz albara In 'adwat Zwyi Alyra). Abn Al'athir Alhalbi, Najam Aldiyn 'Ahmad Bin Ismaeil. Realization by muhammad zaghlul salam. Without. p, Alexandria: Munsha'at Almaearif, Without. p.
(39) Khazanat Al'adab And Ghayat Al'arbu. By Abn Huja Alhamaway, Taqia Aldiyn 'Abu bakr Ali. Realization by Eisam Shaeaytu. p2, Beirut: Dar alhilal library, 1991.
(40) Kitab alsinaeatayn: alkitaba, and alshaer. alaskari.'abu hilal, alhasan bin abdul allh bin sahl. Realization by ali muhammad albjawy, and muhammad 'abu alfadl ibrahim. p2, misr: dar alfikr alarabi, 1971.
(41) Miftah alealum. alsakaki, sraj aldiyn 'abu yaqoob yousef bin 'abi bakr muhammad bin ali. Realization by naeim zirzur. p1, Beiru: dar alkutub aleilmia, 1983.
(42) Mojam almustalahat albalaghia and tatawuruha. matlub, 'ahmad. p2, Beiru: lubnan library, 2007.
(43) Mukhtasir almaeani. altuftazaniu, saad aldayn. p1, Beiru: muasasat alttarikh alarabi, 2001.
(44) Mukhtasir alsaad. altaftazani, saad aldiyn. Realization By abdul alhamid hindawi. p1, Beiru: alasria Library, 2010.
(45) Munhaj albolgha and 'siraj al'adba'. alsajlimasi, 'abu muhammad alqasim al'ansari. Realization by muhammad alhabib bin alkhawja. without.p, almaghriba: dar algharb al'islami, without. p.
(46) Muqadimat tafsir abn alnaqib in eilm albayan and almaeani and albadie and 'iejaz alquran, print erorr en titied alfawayid almushawq to eulum alquran and albayan for abn qiam aljawzia. abn alnaqib, abdul allah jamal aldiyn muhammad bin sulayman albilkhi. p1, cairo: alkhaniji library, without. p.
(47) Nazam albadie in madh khayr alshafie. alsayuti, abdul alruhmin bin kamal aldiyn. Realization by ali muhammad mueawad, and adil 'ahmad abdul almawjuid. p1, halb: dar alqilm, 1995.

(48) Nihayat al'arb in finun al'adba. alniwirii, shihab aldiyn 'ahmad bin abdul alwhab. Realization by ali bu malahm. p1, beirut: dar alkutub aleilmia, 2004.
(49) Nqad alshuer. qudaama bin jaefar, 'abu alfarj. Realization by kamal mustafa. p3, cairo: alkhanij library, 1979.
(50) Shadirat Aldhahab In 'akhbar min dhahb. Abn aleumadi, Shihab Aldiyn 'Abi Alfalah Bin 'Ahmad Bin muhammad Bin Aleimad Aleakbari Alhanbaili aldimashqy. Realization by mahmud al'arnawuwut. P1, Beirut: dar kothir, 1992.
(51) Shear omar Bin alfarid dirasat 'uslubia. sadiq, ramadan. Without. p, misr: alhayya almisria alama for kitab, 1998.
(52) Shrah mauhib alfattah on talkhis almuftah for jalal aldiyn alqizwini. almughribi, abn yaqoob. Realization by Abdul alhamid hindawi. p1, Beirut: alasria Library, 2006.
(53) Shrih alkafia albadieia in aulum albalagha and mahasin albadie. Safi aldiyn alhulii, Abdul aleaziz Bin saraya Bin ali alsnbsi alhuly. Realization by Nasib nashawi. Without. p beirut: dar sadir, 1993.
(54) Shrih Altalkheys. Albabirti, 'Aakmal aldiyn muhammad bin muhammad Bin Ahmad. Realization by Muhammad Moustafa Ramadan sowfia. P1, Tarabulusa: Almunshaa Aleama, 1983.
(55) Shrih ouqud aljamaan in eilmi almaeani and albian. Alsayuti, Abdul alruhmin Bin kamal aldiyn 'abi bakr Bin muhammad jalal aldiyn. Realization by muhammad othman, and hashim muhammad hashim. p1, Cairo: almuktaba al'azharia for torath, 2011.
(56) Thrir Altahbir In Sinaat Alsher And Alnathr And bayan Iejaz Alqurani. Abn Abi Al isbie Almisri, 'abu Muhammad Zaki Aldiyn Abdul Aleazym Realization by Hafni Muhammad Sharaf. Without.p, Misr: Almajlis Al'alaa For Shuwuwn Al Islamia, 1963.

❊ ❊ ❊

القسم الإنجليزي

(49) Ibn Kathir, Al Bidaya Wa Nihaya, presentation and commentary Ali Shiri, 1st edition, Beirut, Dar Ihya'a Atourath Al Arabi, 1408AH- 1988.
(50) Ibn Majah, Muhammad bin Yazid Al-Qazwini, Sunan Ibn Majah, presentation and commentary by Muhammad Fouad Abdel Baqi, Beirut, Dar Al-Fikr, N.D.
(51) Ibn Mandhur, Lisan Al-Arab, 3th edition, Beirut, Dar Sader,1414AH.
(52) Ibn Rajab al-Hanbali, Jami'i Al Ouloum Wa lHikam Fi Tafssir khamssine Hadithane min Jawami'i Al Kalimi, 1st edition, Beirut, Dar Al-Ma'arifa,1408AH.
(53) Ibn Taymiyyah, Al Fourkane Baina Al Hakki Wa Al Batili, presentation and commentary by Abdulkdir El arna'ut, 2nd edition, Beirut, Maktabet dar el bayane, 1413AH-1993.
(54) Ibn Taymiyyah, Meenhaaj Al-Sunna, presentation and commentary by Muhammad Rashad Salem, 1st edition, foundation kurtuba, 1406AH.
(55) Imam Al-Bukhari, Atterikh Al Kabir,, presentation and commentary by Muhammed abdel moui'id khane, El ma'arif el othmania.
(56) Saheeh Ibn Hibban, Abu Hatim Al-Tamimi Al-Busti, presentation and commentary by Shoaib Al-Arnaout, 2nd edition, Beirut, Al-Risala Foundation, 1414AH- 1994.

❊ ❊ ❊

(32) Al-Wahidi, Abu Al-Hassan Ali bin Ahmed, Esbeb Annouzoul, presentation and commentary by i'isam bin abdelmohssin el hmidane, 2nd edition, Beirut, Dar Al-islah dammam1421AH-1992.
(33) Al-Zarqani, Muhammad ibn Abd al-Baqi bin Yusuf, Sharh Al-Zarqani1st edition, Beirut, Dar Al-Kutub Al-Alami,1411AH.
(34) Al-Zubayri, Abu Abdullah Zubayr ibn Bakkar, The elect is from the Prophet's husbands (peace and blessings of Allah be upon him), 1st edition, Beirut, Foundation Arissala, 1403AH.
(35) Al-Zuhaili, Wahba, The Origins of Islamic Jurisprudence, Damascus, Dar Al-Fikr, 1406 AH- 1986.
(36) Eshanghiti, Muhammed al amine ibn Mohamed, Adhwa'a Ala bawane fi idhah al Qur'an bi al Qur'an, Beirut, Dar el fikr, 1415AH-1995.
(37) Ettabary, Muhammad, ibn Jarir, Tafseer Ettabary, presentation and commentary by Ahmed Mohamed Shaker,1stedition, Beirut, foundation errissala, 1420AH-2000.
(38) Ibn Abd al-Bar, Abu Omar Yusef bin Abdullah al-Nimri, Attamheed, presentation and commentary by Mustafa bin Ahmed al-Alawi and Muhammed el bikri, Morocco, Islamic Affairs, 1387AH.
(39) Ibn Abd al-Barr, Al Istia'ab, presentation and commentary by Ali Muhammad al-Bajawi,1st edition, Beirut, Dar al-Jeel, 1412AH -1992.
(40) Ibn Al-Arabi, Ahkam al-Qur'an, presentation and commentary by Ali Muhammad Abdulkdir Atta, 3th edition, Beirut, Dar el koutub al I'ilmia,1424AH- 2003.
(41) Ibn Al-Atheer Al-Jazari, Al Jamii Li Oussoul Al Ahkam, presentation and commentary by Muhammad Hamid, Dar Ihyaa Atourath Al Arabi, 4TH edition, 1404AH - 1984.
(42) Ibn Al-Atheer, Annihaya Fi Gharib Al Hadith Wa AL athar, presentation and commentary by Taher Al-Zawi, and Mahmoud Al-Tanahi, Beirut, AL Maktaba el I'ilmia, 1399AH-1979.
(43) Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, A'alam Al Mouwaki'in An Rabi Alamine, presentation and commentary, Muhammed Abdessalam Ibrahim, 1st edition, Beirut, Dar el koutub al I'ilmia, 1411AH-1991.
(44) Ibn Daqeeq Al-Eid, Al ilmam Bi Ahadith Al Ahkam, presentation and commentary by Hocein Ismail el jamal, 2nd edition, Beirut- Riyadh, Dar Ibn hazm- Dar el mi'irage, 1423 AH-2002.
(45) Ibn Hajar Al-Asqalani, Fath Al-Bari Sharh Sahih Al-Bukhari, Beirut, Dar Al-Maarefah, N.D.
(46) Ibn Hazm al-Dhahiri, Al Fasl fi Al Milal wa Al Ahwaa Wa Nihal,presentation and commentary by Muhammad Ibrahim Nasr, and Abd al-Rahman Amira, Beirut, Dar Al-Jeel,1405AH- 1985.
(47) Ibn Hisham, Biography of the Prophet-Syraa-,, presentation and commentary, Mustafa Al-Saqa, Ibrahim Al-Abyari, and Abdul Hafeez Al-Shalabi, N.D.
(48) Ibn Katheer, Abu al-Fida Isma`il, Tafsseer Al Qur'an Alaadhim, Beirut, Dar Al-Maarefa, 1402AH.

(17) Al-Nawawi, Abu Zakaria Yahya bin Sharaf, Riyadh Al-Saleheen, has verified his texts and produced his hadiths and commented on him by Shuaib Al-Arna'ut, 4th edition, Beirut, Al-Risala Foundation, 1404AH - 1984.
(18) Al-Qurtubi, Abu Abdullah Muhammad ibn Ahmad al-Ansari, AL Jamii li Ahkam Qur'an, presentation and commentary by Abdullah bin Mhsseen Eturky, 2nd edition, Mouassassat al-Rissala, 1427AH- 2006.
(19) Al-Razi, Muhammad Ibn Abi Bakr, Mukhtar Assihah, presentation and commentary by Mahmoud Khater, 7th edition, Cairo, The Emiri Press in, 1953.
(20) Al-Sanaaani, Muhammad bin Ismail, the Yemeni prince, Souboul Assalam Sharh Boulough Al-Maram, 4th edition, Beirut, Al-Risala Modern Library; 1379AH - 1960.
(21) Al-Shafi'i, Imam Muhammad bin Idris, Al Rissala, presentation and commentary by Ahmed shaker, 1st edition, Cairo, Maktab al halabi, 1358AH.
(22) Al-Shatby, Abu Ishaq, Al Mouwafakat Fi Oussoul Al Ahkam, presentation and commentary by Abu obeida mash'hour bin hassan, 1st edition, Riyad, Dar Bin affine, 1417AH-1997.
(23) Al-Shatiby, Abu Ishaq Ibrahim bin Musa Al-Lakhmi, Al i'itisam, presentation and commentary by Salim El Hilali, 1st edition, Riyadh, Dar Ibn Affane,1412AH-1992.
(24) Al-Shawkani, Neyl Al-Awtar Sharh Mountaka Al Akhbar, presentation and commentary by I'isam eddine sbabti, 1st edition, Cairo, Dar Al-hadith, 1413AH - 1993.
(25) Al-Suyuti, Jalal al-Din, Al itkane fi ouloum Al Qur'an, presentation and commentary by Muhammed abou el fadhl Ibrahim, cairo, Egyptian General Book Authority, 1394AH- 1974.
(26) Al-Tabari, Abu Ja`far Muhammad bin Jarir, History of the Messengers and Kings, presentation and commentary BY Muhammad ibn Abu al-Fadl Ibrahim, 2nd edition, Cairo, Dar al-Ma`rif, N.D.
(27) Al-Tabari, Abu Ja`far Muhammad ibn Jarir, History of al-Tabari, 1st edition, Beirut, Dar al-Kutub al-I'lmiyya, 1407AH.
(28) Al-Tabari, Abu Ja`far Muhammad ibn Jarir, Jami'i Al Bayan Fi Tafssir Al Qur'an, Beirut , Dar al Ma`rifah, 1406AH- 1986.
(29) Al-Tahawi, Ahmad bin Muhammad Abu Jaafar, Sharh Ma'ani Al Aathar, presentation and commentary by Muhammad Zuhri Al-Najjar, 1stedition, Beirut, Dar Al-Kutub Al-Alami,1399AH.
(30) Al-Tirmidhi, Mohammed bin Isa, Abu Issa Al-Salami, Sunan Al-Tirmidhi, presentation and commentary Ahmed Shaker, Beirut, Dar Ihyaa Atourath Al Arabi, N.D.
(31) Al-Wahidi, Abu Al-Hassan Ali bin Ahmed, Esbeb Annouzoul presentation and commentary by i'isam bin abdelmohssin el hmidane, 2nd edition, Beirut,Dar Al-islah dammam, 1421AH- 1992.

BIBLIOGRAPHY

(1) Abu al-Fath al-Shahristani, Al Milal wa Nihal, presentation and commentary by Mohamed Sayed Kilani, Beirut, Dar al-Ma'arifa,1404AH.

(2) Abu Dawood, Suleiman bin Al-Ash'ath Al-Sijistani, Sunan Abi Dawood, presentation and commentary by Muhammad Mohiuddin Abdul Hamid, Beirut, Al maktaba el a'ssria, N.D.

(3) Abu Hamid Al-Ghazali, Ihyaa Ouloum Addine, Damascus, Abdul-Wakeel Al-Droubi Library, N.D.

(4) Al Imam Nawawi, Sharh on Saheeh al-Imam Muslim, 2nd edition, Beirut, Dar Ihyaa Atourath Al Arabi, 1392AH.

(5) Al-Asqalani, Ibn Hajar, Al issaba fi Tmiiz Asahaba, Dar Ihyaa Atourath Al Arabi, presentation and commentary by Adel Ahmed Muawd, 1st edition, Beirut, Dar el koutub al I'ilmia,1415AH.

(6) Al-Azim al-Abadi, Muhammad Shams al-Haqq Abu al-Tayyib, Aoun al-Ma'bood, presentation and commentary by Abdurrahmane Mohamed Othmane, 2nd edition, Madina ennabawia, maktab salafia, 1388AH - 1968.

(7) Al-Baghdadi, Abdel-Qaher, Al Fark Baina Al Firak, Commission of the Dar Ihyaa Atourath Al Arabi presentation and commentary, 2nd edition, Beirut, Dar AL Afaak Al Jadida, 1977.

(8) Al-Darimi, Abdullah bin Abdul Rahman Abu Muhammad, Sunan Al-Darimi, presentation and commentary by Fawaz Ahmad Zaramli and Khaled Al-Saba Al-Alami, 1st edition, Beirut, Dar Al-Kitab Al-Arabi, 1407AH.

(9) Al-Fayrouz Abadi, Majd Al-Din Muhammad bin Yaqoub, Al Mua'ajam EL Mouhit, presentation and commentary by Muhammed Nai'im el arkassoussi, 8th edition, Beirut, Mouassassat Erissala, 1426AH- 2005.

(10) Al-Hamwi, Abu Abdullah Yacout bin Abdullah, Mua'ajam Al Buldan, 2nd edition, Beirut, Dar Sadr, 1995.

(11) Al-Imam Al-Bukhari, Al-Saheeh, presentation and commentary by Mustafa Deeb Al-Bugha, 3th edition, Beirut, Dar ibnu kathir,1407AH -1987.

(12) Al-Imam Malik, Al-Muwatta (Yahya Al-Laithi's), prepared by Ahmad Ratib Armoush, 8thedition, Dar Al-Nafees, 1404AH - 1988.

(13) Al-Imam Muslim, Al-Saheeh, presentation and commentary by Muhammad Fouad Abd al-Baqi, Beirut, Dar Ihyaa Atourath Al Arabi, N.D.

(14) Al-Khatib Al-Baghdadi, Abu Bakr Ahmed bin Ali, History of Baghdad, presentation and commentary by Mustafa abdulkadir a'ata, 1st edition, Beirut, Dar Al Koutub Al Iilmiya,1417AH.

(15) Al-Mubarak foury, Muhammad bin Abdul Rahman bin Abdul Rahim Abu Al-Ela, Tuhfat Al-Ahwadi,Beirut, Dar Al Koutub Al Iilmiya, N.D.

(16) Al-Nasa'i, Abu Abd al-Rahman, Sunan Al-Nasa'i al-Mujtaba, presentation and commentary by Abd al-Fattah Abu Ghudah, 2nd edition, Beirut, Islamic Publications Office, Halib, 1406AH- 1986.

Recommendations

This is a set of recommendations, which I believe are important and that are relevant to the subject of the research in particular, and the theme of the conference in general, in defending the Prophet, and supporting him in all fields of people's lives.

1- Raising the nation on the love of God Almighty, and the love of his Prophet (peace and blessings of Allah be upon him), and followers, and forgetting, is the example, and the good example and practical application of what is stated in the Al-Quran.

2- Emphasis should be placed on activating peaceful coexistence and its causes, and spreading its culture in Muslim societies, within the framework of Shari'a controls, through mosques, educational and educational institutions, and charitable and advocacy organizations.

3- Activating the role of cultural and Islamic centers, in Western and American societies, to communicate with their peoples, and refute the suspicions against Islam in general, and the Prophet (peace and blessings of Allah be upon him) in particular, and to show that Islam is a religion based on mercy and love, peace and peace.

4- To employ modern communication technology, in the establishment of Islamic scientific sites documented on the Internet, to monitor everything that is said or written in the right of Islam and the Prophet (peace and blessings of Allah be upon him), and studied in depth, by specialists in all areas, and respond to them with a scientific approach, In different languages.

5- Taking care of the Prophet's biography, highlighting the Prophet's qualities, and his guidance, and his Sunnah, and the statement that the Prophet is the good example, according to Sharia and reason, to all mankind, Muslims and non-Muslims, and translate all this to all languages of the world.

* * *

rooted in society and close the doors of strife and conflict.

There is no doubt that the goals of war in the Messenger of Allah, the example of that, were in accordance with the command of God, and that: self-defense, or the response of grievances and the restoration of stolen rights, or support the oppressed and the weak, or fight to respond to the breach of covenants and betrayal of charters, The aggressors.

The ethics of war, in the course of his career, were characterized by the identification of means and objectives, and a set of controls, in which he said (peace and blessings of Allaah be upon him): "Go in Allah's name, trusting in Allah, and adhering to the religion of Allah's Apostle. Do not kill a decrepit old man, or a young infant, or a child, or a woman; do not be dishonest about booty, but collect your spoils, do right and act well, for Allah loves those who do well"[(1)].

And the meaning of these commandments and instructions and guidance:

- Distinction between combatants and non-combatants.
- Non-representation of dead.
- To fulfill the covenant and not betrayal.
- No corruption in the land.
- To give security to those who were asked during the war.
- Stop the war if the enemy stops.
- And stop the looting and robbery.

There is no doubt that these and other ethics have been recognized by the nations of the world through the signing of the Geneva Conventions and Treaties in 1949 and their protocols, in which the participants tried to develop a morality of war that the world has long missed. Ethics in the example of the Prophet (peace and blessings of Allaah be upon him) on all humanity to the Day of Judgment.

(1) Sunan Abi Dawood in (2614, 3/37).

Conclusion

After this modest study, it is clear to us that the noble biography of the Prophet, a record of deeds, of a man lined up by God, chose him to be the seal of prophets and messengers, and the Savior of all mankind. (peace and blessings of Allaah be upon him) historical fact, true history and does not deny it, a biography of the University surrounding all stages of life and conditions and affairs.

And what we read about what is published, in the swarm of Western media fraud, historical facts, religious and cultural, the Prophet in the afterworld, false information and wrong, accusing him of being a man of war and looting and robbery, and that he was hearty, And terrorism, the return of the total, since the facts of the Prophet's fragrant biography, tell us about that character that has received the fullest of all virtues, noble qualities and human values supreme; foremost the principle of peace and security and safety, and establish the rules of peaceful coexistence, Local, regional and global levels.

This is evident through the historical stations fixed in his biography (peace and blessings of Allaah be upon him), such as the letters sent by the blessings and peace to the kings and presidents, inviting them to invite Islam, covenants concluded by (peace and blessings of Allaah be upon him) with the people of the book, and ethics (peace and blessings of Allaah be upon him) in wars with the people of polytheism and aggression, is the example in that (peace and blessings of Allaah be upon him).

The Prophet (peace and blessings of Allaah be upon him) is a model and a good example, by establishing these lofty and principles. He allowed Christianity and Judaism to live in the shadow of its immortal constitution: (There is no compulsion in religion) [Al Baqarah:256]; This is the golden slogan that the Messenger of Allaah (peace and blessings of Allaah be upon him) He was asked to give the tribute, which is the price of protecting Muslims for them, and defending them in wars.

With these qualities that Islam has laid out and applied by the Prophet in the course of his virtuous career, peace and peace, safety and security are

separation and isolation from non-Muslims, and the refusal to live together with them, but the general source that should be the relationship of Muslims with non-Muslims, based on dialogue, Wisdom and good exhortation, and the payment of that which is better, and cooperation on what is good for all humanity, for saying: (People, We have created you from a male and a female, and made you into nations and tribes that you might know one another. The noblest of you before Allah is the most righteous of you. Allah is the Knower, the Aware). [Al-Hujurat:13]

And Allaah says (interpretation of the meaning): (Allah does not forbid you to be kind and to act justly to those who have neither made war on your Religion nor expelled you from your homes. Allah loves the just). [Al-Mumtahana:8].

The Almighty said: (Call to the Path of your Lord with wisdom and fine admonition. Dispute with them in the best manner. Your Lord is well aware of those who have gone astray from His Path and He is well aware of those who are guided). [The Bees -An-Nahl:125].

2- **Activating the term peaceful coexistence at the level of educational programs and media**:

I have mentioned before that the world is now more like a small village, because of the ease of communication and acquaintance between people of different nationalities and religions, thanks to the various electronic communication sites, so it is incumbent on the Islamic nation, individuals and groups and institutions, to take care of the term peaceful coexistence and put it in its proper framework and activate it At the level of educational and media programs, so as not to occur contractual or intellectual or cultural, in violation of our Islamic cultural values, may be grabbed by our youth, and come back to them not to benefit them, especially since the Islamic culture, open to the civilizations of nations, by virtue of the principle of universality of Islam, which is a firm foundation upon which a Muslim relationship with the people of the heavenly religions.

* * *

This kind of peaceful coexistence, in fact, aims to improve the level of relations between peoples or sects, or religious minorities and the communities in which they reside. This general concept is no more than the proper treatment and the proper living of all societies, with religious, intellectual and cultural differences, And coexistence in this sense between the followers of different religions is not rejected by Islam, and shows the meaning of righteousness and charity and the premium contained in the words of Almighty: (Allah does not forbid you to be kind and to act justly to those who have neither made war on your Religion nor expelled you from your homes.Allah loves the just). [Al-Mumtahana:8].

It is subject to the policy of practical legitimacy, which is appreciated by the people of solution and contract, from the people of experience, science and religion, and has three basic controls:

The first: is the observance of loyalty and innocence. There is no correlation between charity, decent living, tolerance in treatment, and loyalty to kuffaar, or leaving innocence.

The second: the administration of justice and equity with all people, justice is a great basis in the development and stability of societies and communication between them.

The third: is the obligation of wisdom in the treatment, which is to place the matter in its proper place and position, which is appropriate for it, and is consistent with the divine approach and the guidance of the Prophet.

Therefore, peaceful coexistence is aimed at the acquaintance and communication between the people of religions with regard to the purely living conditions imposed by the nature of human life and its innate needs. It does not include love, loyalty, recognition of the religion of the other religion, or praise, And as far as need is concerned, necessity is estimated in its own right, and it does not include any waiver of any of the matters of religion, on the pretext of encouraging them to enter Islam, or giving a good image of Islam or any other explanation.

It is known that it is not a requirement of faith and faith in Islam,

The third subject:
The role of the prophet in establishing the principles of peaceful coexistence In the continuity of contemporary societies.

It is decided in the Islamic Shariah, that the difference between people in the faith and religion is the reality of the will of God, for the Almighty said: (Had your Lord willed, He would have made mankind a single nation. But they continue in their differences. except those on whom your Lord shows mercy. For this end He has created them. The Word of your Lord shall be perfectly completed: 'I shall fill Gehenna (Hell) with jinn and people, all together). [Hood-118-119].

And God Almighty The good of man between faith and disbelief, because Allaah says (interpretation of the meaning): (Say: 'This is the truth from your Lord. Let whosoever will, believe, and whosoever will, disbelieve it) [Al-Kahf, 29].

And that he did not force people to believe, and that Islam does not hates people until they are believers, because Allaah says (interpretation of the meaning): (If your Lord wills to be safe from the earth, all of them, do you hate people so that they may be believers?) . [Yunus- 99], because faith is belief and conviction, There is no point in Islam based on hypocrisy.

1-Education of the individual and society on peaceful coexistence:
There is no doubt that the call for peaceful coexistence, the education of the individual and the community, and the dissemination of his culture in society, is not a violation of the legitimacy, as we have mentioned from the evidence of the book and the year, and the reality of the Prophet's biography, fragrant, especially since the world is now more like a small village,, Which was the use of millions of the Internet, so communication and acquaintance is very easy between people of different nationalities and religions, and all this makes it easier to communicate and constructive dialogue, between different trends, in the interest of peace and security and safety.

According to these The commandments and instructions:
- Distinction between combatants and non-combatants.
- Non-representation of dead.
- To fulfill the covenant and not betrayal.
- No corruption in the land.
- To give security to those who were asked during the war.
- Stop the war if the enemy stops.
- And stop the looting and robbery.

These instructions represent the highest and highest ethics of war over time, and the day of religion.

The reality of the biography of the Prophet is proof of the degree of idealism shown by the Prophet ﷺ and his soldiers in their clean and legitimate wars, for the purpose of one is: "the removal of slaves from the worship of worship to the worship of the Lord of the people; the narrowness of the minimum to its capacity; and the injustice of religions to the justice of Islam"[(1)], And these words were written in the office of Kysra, and launched into the horizons of the universe, alerted the vulnerable in the land to the high values advocated by Islam.

From this point of view, it can be said that there have been no wars in all human history, with such a small amount of loss, whether at the level of life or property level, and whoever claims otherwise, let him be inspired by knowledge if he is honest. That there are sacred principles that were subject to the Islamic Army and a general law governing, and these meanings are reflected in the words of Imam Abu Hamid al-Ghazali, may God have mercy on him: "The intent of the law to reduce the killing[(2)].

(1) See This is a saying that was said by the Companions of the Companions of Raba'i ibn 'Aamir (may Allaah be pleased with him) when he entered Rustam, the king of the Persians, and said to him, "What came to you ??"He said: "God, and God came to us to come out of the will of the worship of slaves to worship God, and the narrowness of the world to the capacity, and the injustice of religions to the justice of Islam...", see the history of Tabari (2/401).

(2) See The Al-Mustasfaa, Mohammed bin Mohammed al-Ghazali Abu Hamed, Dar al-Kuttab al-Ulami, Beirut, 1, 1413, (1/176).

them? Surely, Allah has better rights that you fear Him, if you are believers) (repentance-Al-Tawba:12-13).

(**E**) Or fighting the aggressors of the aggressors, because Allaah says (interpretation of the meaning): (Permission is given to those who fight because they were wronged. Allah has power to grant them victory: those who have been unjustly driven from their homes, just because they said: 'Our Lord is Allah). [Hajj: 39].

These and other reasons have been recognized by the states of the modern world by signing four conventions, called the Geneva Conventions of 1949 and the Additional Protocols of 1977[1], in which the participants tried to develop a doctrine of war that the world has long lacked. One of the greatest rights of the Prophet peace be upon him on humanity, all to the day of religion.

For the reference only, the number of invasions of the Prophet (peace and blessings of Allah be upon him), has reached, on different accounts, twenty-seven or twenty-eight invasion, the number of Saraya and missions amounted to thirty-eight, between the mission and confidentiality, and these invasions lasted about eight years, from the second year Hijri to the ninth Hijri, And was characterized by a number of characteristics of the high controls and values in the face of injustice and aggression, did not know humanity until centuries later.

3- Narrated Anas ibn Malik:The Prophet (peace and blessings of Allah be upon him)said: Go in Allah's name, trusting in Allah, and adhering to the religion of Allah's Apostle. Do not kill a decrepit old man, or a young infant, or a child, or a woman; do not be dishonest about booty, but collect your spoils, do right and act well, for Allah loves those who do well[2].

(1) The Geneva Conventions and their Additional Protocols, which contain the most important rules to reduce the barbarism of war, provide protection to persons not taking part in hostilities (civilians, health workers and relief workers) who have ceased to take part in the hostilities (wounded, sick, Sunken ships, and prisoners of war), see the website, http://www.icrc.org.

(2) Sunan Abi Dawood (2614, 3/37).

possessing red camels"[1].

This is the commandment of the Prophet (peace be upon him) to the commanders of his armies.

He sets the desired goal for them, even if it is achieved without a fight, and there is no need for it, and no desire to fight and defeat them.

2- There is no doubt that the goals of war when the Messenger of Allah (peace and blessings of Allah be upon him) was in accordance with the command of God Almighty, and that:

(**A**): self-defense: as stated in the verse: (Permission is given to those who fight because they were wronged. Allah has power to grant them victory (39) those who have been unjustly driven from their homes, just because they said: 'Our Lord is Allah. ' Had Allah not repelled some people by the means of others, the monasteries and churches, the synagogues and mosques in which the Name of Allah is remembered would have been destroyed. But whoever helps Allah shall be helped by Him. Allah is the Strong, the Almighty). [Hajj: 39 – 40].

(**B**) Restitution of grievances and recovery of stolen rights.

(**C**) Or to support the oppressed and the oppressed, because Allaah says (interpretation of the meaning): (So why is it, that you do not fight in the way of Allah, and for the abased among men, women, and children who say: 'Our Lord, bring us out from this village whose people are harmdoers, and give to us a guardian from You, and give to us a helper from You).[An Nisa:75]

(**D**) Or fighting to respond to the denunciation of the covenants and betrayal of the covenants, because Allah says: (But if, after coming to terms with you, they break their oaths and revile your belief, fight the leaders of the disbelief for they have no oaths in order that they will desist. Will you not fight against those who have broken their oaths and conspired to expel the Messenger? They were the first to attack you. Do you fear

(1) Saheeh Al-Bukhaari in (3498, 3/1357), and Saheeh Muslim in (2406, 4/1872).

Fourth requirement:
Peace in the ethics of the Prophet
(peace and blessings of Allah be upon him) during the wars.

1- There is no doubt that the reality of the Prophet's biography clearly exposes all the tendentious methods of the West aimed at distorting the image of the Prophet, describing him as a man of war, pillage and looting, and that he was hard-hearted, Has strengthened global terrorism, and this is evident through their extremist media, which has become more radical in the caricatures, and the film that is offensive to Islam in general and to the Prophet in particular.

They believed that humanity as a whole owes Muhammad the same ethics that characterized his life in his peace and war.

It is known that the war in the reality of the Prophet's biography, as determined by the Prophet (peace and blessings of Allah be upon him), was a means not an end, if it can be achieved by other means did not need it, and was delayed by (peace and blessings of Allah be upon him), making it the latest possible solutions.

Narrated Sahl inn saad: On the day (of the battle) of Khaibar the Prophet (peace and blessings of Allaah be upon him) said, "Tomorrow I will give the flag to somebody who will be given victory (by Allah) and who loves Allah and His Apostle and is loved by Allah and His Apostle". So, the people wondered all that night as to who would receive the flag and in the morning everyone hoped that he would be that person. Allah's Messenger (peace and blessings of Allah be upon him) asked, "Where is `Ali?" He was told that `Ali was suffering from eye-trouble, so he applied saliva to his eyes and invoked Allah to cure him. He at once got cured as if he had no ailment. The Prophet (peace and blessings of Allah be upon him) gave him the flag. `Ali said, "Should I fight them till they become like us (i.e. Muslim)?" The Prophet (peace and blessings of Allah be upon him) said, "Go to them patiently and calmly till you enter the land. Then, invite them to Islam, and inform them what is enjoined upon them, for, by Allah, if Allah gives guidance to somebody through you, it is better for you than

He wrote to the people of Elqu'ds (Jerusalem) a book in which they trusted their churches and properties. And the oldest document in the organization of interfaith relations.

By establishing principles of peace and peace, Islam has allowed Christianity and Judaism to live under its eternal constitution:

(there is no compulsion in religion)-[AL-Baqarah:256], this golden slogan carried by the Messenger of Allah (peace and blessings of Allah be upon him), and called on the basis of the Jews and Christians to his religion, the Prophet entered into Islam, and rejected him did not hate them, but asked them to give tribute, the price of protection of Muslims and their defense About them in wars.

Narrated A number of Companions of the Prophet:
Safwan reported from a number of Companions of the Messenger of Allah (peace and blessings of Allah be upon him) on the authority of their fathers who were relatives of each other. The Messenger of Allah (peace and blessings of Allah be upon him) said: Beware, if anyone wrongs a contracting man, or diminishes his right, or forces him to work beyond his capacity, or takes from him anything without his consent, I shall plead for him on the Day of Judgment(1).

narrated from 'Abdullah bin 'Amr:
The Prophet (peace and blessings of Allaah be upon him) said, "Whoever killed a Mu'ahid (a person who is granted the pledge of protection by the Muslims) shall not smell the fragrance of Paradise though its fragrance can be smelt at a distance of forty years" (2).

In this context, Islam and the Prophet applied it in the course of its virtuous life. Peace prevail in society, and the doors of strife and strife are closed. If a sign of evil emerges, it can be surrounded and besieged.

(1) Sunan Abi Dawood (3052, 3/170), and was corrected by Ibn Hajar fi muafacat el khubra el khabara (2/184).
(2) Saheeh Al-Bukhaari, (2995, 3/1155).

Narrated Hudhaifah bin Al-Yaman:
That Al-'Aqib and As-Sayyid (two of the leaders of the Christians of Najran) came to the Prophet (peace and blessings of Allah be upon him) and said: "Send us your trustworthy one." He said: "I shall send with you a trustworthy one who is truly a trustworthy one." So the people desired that, and he sent Abu 'Ubaidah, may Allah be pleased with him"[1].

It was narrated that **Abu Hurayrah** (may Allaah be pleased with him) said: "The Messenger of Allah (peace and blessings of Allaah be upon him) said:" The Messenger of Allah (peace and blessings of Allah be upon him) concluded peace with the people of Najran on condition that they would pay to Muslims two thousand suits of garments, half of Safar, and the rest in Rajab, and they would lend (Muslims) thirty coats of mail, thirty horses, thirty camels, and thirty weapons of each type used in battle. Muslims will stand surely for them until they return them in case there is any plot or treachery in the Yemen. No church of theirs will be demolished and no clergyman of theirs will be turned out. There will be no interruption in their religion until they bring something new or take usury"[2].

Al-Hafiz Ibn Hajar Said:
In the story of the people of Najran, it is possible to say that it is permissible to argue with the people of the Book[3].

When the Muslims opened the city of Al-Quds Al-Sharif (15AH-638M), the Commander of the Believers Omar Ibn Al-Khattab entered the Church of the Holy Sepulcher. When the time for prayer came, he left the church outside and performed the obligatory prayer, although the patriarch insisted on praying inside it. He said: "I am afraid if I pray in the church that the Muslims here say Omar prayed, then they take him as a mosque"[4].

(1) Saheeh Al-Bukhaari (4119, 4/1592).
(2) Sunan Abi Dawood (3041, 3/167), and his isnaad is weak, and his weakness is al-Albaani in Da'eef Sunan Abu Dawood (3041).
(3) Fath al-Baari,Hafiz Ibn Hajar (8/95).
(4) The series of heroes, Mohamed Omar Daouk, publications of intellectual books, Beirut, (1/148).

beliefs, is mutual advice, the advice that benefits the country and the people, the good and the good, and the connection between these communities.

We can draw from this document the following principles:

- that the hands of all believers and the covenant of the Jews, to the wronged and wronged and corrupted, even if the son of one of them.
- The Jews who approved this newspaper nation with the believers.
- Jews have their religion, and Muslims have their religion.
- The people of this newspaper, Muslims and Jews, including victory over those who fought them, and the raid of Yathrib, that is attacked, they are obliged to defend the city.

Third requirement:

His example(peace and blessings of Allah be upon him) in the principle of peaceful coexistence with the people of the book (Christians)Through covenants.

As the Prophet treated the Jews well, he also dealt with the Christians, where he left them to their religion freely, as a basic principle of this true religion, which calls for peace and peace, and peaceful coexistence, where he pledged to the Christians of Najran to ensure their freedom of religion, to establish their worship and rituals, This is in the era transmitted to us in the book of Abi Harith bin Alqamah, Bishop of Najran, which reads:

"In the name of Allah the Most Gracious the Most Merciful of Muhammad the Prophet (peace and blessings of Allah be upon him) the Bishop of Abu Harith and all the bishops of Najran and their priests and monks, and everything under their hands Or a lot, the neighborhood of Allah and His Messenger, does not change the bishop of his bishop, nor the monk of his monasticism, nor the priest of his priesthood, nor changes the right of their rights nor their authority, nor of what they were, so the neighbor of Allah and His Messenger never, what they advised and reformed them, They are burdened with injustice, and not oppressors"[(1)].

(1) Al Bidaya Wa Nihaya, Ibn Kathir,the delegation of the people of Najran,Part V.

communities can express themselves in these vital areas freely, within the framework of the legal and constitutional standards specified in the newspaper.

3.**Financial support for the defense of the State Responsibility of all**:
"The Jews spend with the believers as long as they are warriors" (1).

All the factions, including the Jews, must support the army financially, with all the equipment to defend the state. Just as the city is a homeland for all factions, all these factions must share all the financial burdens of the war.

4. **Financial independence of each denomination**:
The source of the document: "The Jews have their expense and the Muslims have spent the." (2).

With the need for financial cooperation among all sects of the State to repel any external aggression, each sect has its own financial independence from other communities.

5 - **The necessity of joint defense against any aggression**:
The origin of the document: "And among them victory over the storm of Yathrib," and also: "And among them victory over the people who fought this newspaper" (3).

These texts provide clear evidence of the need for joint defense, against any aggression on the principles of this document.

6 - **advice and righteousness between Muslims and Jews**:
The source of the document: "And among them advice and advice, and righteousness without sin"(4).

The basis for the relationship between all sects of the state, whatever their

(1) Biography of the Prophet -Syraa- Ibn Hisham, (1/504).
(2) Biography of the Prophet -Syraa- Ibn Hisham, (1/503-504).
(3) Biography of the Prophet -Syraa- Ibn Hisham, (1/504).
(4) Biography of the Prophet -Syraa- Ibn Hisham, (1/504).

The Prophet (peace and blessings of Allaah be upon him) held many dialogues and consultations, the most important of which was the first meeting with the Muslims, the Ansaar and the Muhajireen, in the house of Anas bin Malik, may Allah be pleased with him. Social and legal rights of the Islamic Group, and install them in written legal articles.

These consultations were not only with the heads of the Muslim tribes, but also with the representatives of other non-Muslim and Muslim and Jewish communities.

The basic principles of the new city state were understood in the so-called city constitution, city document, The most salient of its provisions with regard to peaceful coexistence:

1. **Protection of non-Muslim minorities and minorities**:
The origin of this document: "And he who followed us from the Jews, he has the victory and Not wronged, not oppressed and They are not in favor of them"[(1)].

It is an original asset in the care of the Dhimmis, the Mujahideen, or the non-Muslim minorities who are subject to the sovereignty of the State and the Muslims. If they are subject to the state, they have the right to victory against their own people or Muslims, whether from Muslims or non-Muslims. From outside.

2. **Freedom of belief, and the practice of worship is guaranteed to all factions of society**:
The origin of the document: "The Jews of the sons of Auf nation with the believers, the Jews their religion, and the Muslims religion, their supporters and themselves, only injustice and sin, it is not only Mtog himself, and the people of his home[(2)].

The position of each party, in terms of religion and law, relating to society in the organization of daily life, will remain the same, so that different

(1) Biography of the Prophet -Syraa- Ibn Hisham, (1/503).
(2) Biography of the Prophet -Syraa- Ibn Hisham, (1/503).

Muslims of Mecca, and called this process the name of brotherhood between Muhajireen and ansaar, in the words (peace and blessings of Allah be upon him): "Twelve brothers are brothers in Allaah," and historical sources indicate that There is no Muhajireen left who has not participated in this consolation(1).

The Messenger of Allah began to examine the social, religious and demographic structure of the city first, which was quite strange to the traditions and customs that prevailed at the time. Then he took a second step.

He proceeded to demarcate the borders of Medina and put marks in the corners of the four sides. The city, "and became the area confined within these limits and located in the valley of Yathrib (Jouf), called the area of the Haram, in saying: (peace and blessings of Allah be upon him): "And Yathrib haraam to the people of this document"(2).

After these developments, which occurred after the Hidjraa, three social sectors appeared in the city: Muslims, Jews, and polytheistic Arabs.

The Muslims were composed of the Makiyin Muhajireen, and the city's people from the Ansar, the tribes of Ous and Khazraj. The Jews consisted of three tribes, Bani Quneqaa, Bani Nadeer and Bani Qureidha.

Such social structure was strange in the Arabian Peninsula and unknown in Arab life and traditions, because Arab tribal traditions were based on the bond of blood and kinship, while in the city people of different religions, elements, nationalities and geographical locations formed a social sector Different.

Therefore, the Messenger of Allah has an urgent task, which is to link these different social sectors and to ensure that they live together in security, safety and peace.

(1) Biography of the Prophet -Syraa- Ibn Hisham, (1/501).
(2) Biography of the Prophet -Syraa- Ibn Hisham (1/502).

great Coptic in Egypt, and carried by Hattib bin Abi Baltaa, and in it: "... After that, I invite you to propagate Islam, the safest receipt, may Allaah reward you twice, if you took the iniquity of the Copts..." [(1)].

4- his message (peace and blessings of Allah be upon him) to the Najashi king of Ethiopia, and carried by Amr bin oumeya edhamri, and in it: "... I invite you and your soldiers to Allaah, has reached and advised, accept my advice, and peace on those who follow the guidance"[(2)].

In an analytical reading of the content of these messages, we find that they recorded a major historical event in the call to Allaah in the global dimension, as characterized by the universality of the Islamic religion, in a miraculous manner, and a tie in words, in which the Prophet calls the interviewers to a better life, Such as "Islam", "Peace", "I invite you to propagate Islam", "Peace be upon those who follow the guidance" and "May Allah reward you twice" And "accept my advice".

It is noted that these words have a strong presence in these speeches, and hence the idea of security and peace, islam and peace, and the tranquility called by the Prophet of Mercy (peace and blessings of Allah be upon him) kings and heads of nations, in order to achieve the universality of Islam and peaceful coexistence among nations.

The second requirement:

His example is in the principle of peaceful coexistence with the people of the Book (the Jews)Through the document Medina Prophetic.

The Prophet (peace and blessings of Allaah be upon him), after his migration to the city and his stability there, was one of the priorities of the new immigrants who came to the city and took the necessary measures to ensure the necessary living conditions for them and their families.

Social and economic relations between the Muslims of the city and the

(1) The elect is from the Prophet's husbands(peace and blessings of Allah be upon him), Zubayr ibn Bakkar al-Zubayri Abu Abdullah. (p)

(2) History of the Tabari (2 / 131-132).

This is illustrated by:

1- Messages sent by the Prophet (peace and blessings of Allah be upon him) to the kings and presidents, inviting them to invite Islam.
2- Covenants and And charters, concluded by the messenger of Allaah with the people of the book (Jews and Christians).
3- And his ethics (peace and blessings of Allah be upon him) in wars.

Through these historical stations, we try to explain the approach of the Prophet (peace and blessings of Allah be upon him), in applying the principle of peaceful coexistence, and calling for peace and good morals, It is an example in that.

First requirement:

Its role is to lay the foundations for a culture of peace and peace Through letters (peace and blessings of Allah be upon him) to kings and presidents.

The scriptures indicate that the Prophet, after the Hudaybiyah peace, sent letters to all kings and heads of nations, calling them to Islam, peace and peace.

1- His message (peace and blessings of Allah be upon him) to Heraclius great Roman, carried by Dahya bin Khalifa Al-Kalbi, which said: "... Peace be upon those who follow the guidance, but after that, I invite you to propagate, aslim taslam, Enter to Islam, peace be upon you, O Allah, reward you twice, The refused, But the iniquity of the Eurasians is upon you... "[1].

2- His message (peace and blessings of Allah be upon him) to the king of Persia Fares, and carried by Abdullah Bin hoodhafa essahmi, and in it: "... I invite you to the propaganda of Allaah... aslim taslam, The refused But the iniquity of the Magoos"[2].

3- His message (peace and blessings of Allah be upon him) to Muqawqs

(1) Saheeh Al-Bukhaari (7, 1/9), and Saheeh Muslim (1773, 3/1393).
(2) History of the Tabari (2/132).

- Peace is in the sense of safety, which is the first reasons for harmony and the key to attract affection.
- Peace is one the reason which gather Muslim people.
- Avoid hatred and enmity
- Achieving humility through peace(1).

Peace is one of the names of Allaah, **Al-Haafidh Ibn Hajar** said: "The meaning is that it is whole from every flaw and the meaning of our saying peace is to pray for you, that is, you have been delivered from Disadvantage, and the meaning of the name of peace is said to you, as if you were blessing it in the name of Allaah"(2).

* * *

The second subject:
The role model of the Prophet (peace and blessings of Allah be upon him) in establishing the principle of peaceful coexistence Through the biography of the Prophet.

There is no doubt that the Messenger of Allah (peace and blessings of Allah be upon him) is the example and equivalent in broadcasting and achieving peace and security, and security and safety, has testified to God Almighty in many places of the Koran, including the words of Allah:(Surely, you (Prophet Muhammad) are of a great morality) [Al-Qalam: 4], and says:(We have not sent you (Prophet Muhammad) except as a mercy to all the worlds) [Al-'Anbiya:107].

These noble qualities and high morals have been translated by word and deed, by all its standards, in the facts of his good vocation and his fragrant biography. Among the things described by the Prophet are his call for peace and peace and peaceful coexistence, (Say: 'People of the Book, let us come to a common word between us and you that we will worship none except Allah, that we will associate none with Him, and that none of us take others for lords besides Allah.
If they turn away, say: 'Bear witness that we are Muslims) [Ali 'Imran -64].

(1) chaarh Saheeh Muslim Al-Nawawi (2/36), Al-Tamheed Ibn Abd al-Barr (6/128), and Tuhfat al-Ahwadi Al-Mubarakfuri (5/477).
(2) Fath al-Baari Al-Hafeedh Ibn Hajar, (2/314).

Taiyibatu, As-Salamu 'Alaika aiyuhan- Nabiyyu wa Rah-matul-iahi wa Barakatuhu, As-Salamu 'Alaina wa 'ala 'Ibadillahi assalihin, for if he says so, then it will be for all the pious slave of Allah in the Heavens and the Earth. (Then he should say), 'Ash-hadu an la ilaha illalllahu wa ash-hadu anna Muhammadan `Abduhu wa rasulu-hu,' and then he can choose whatever speech (i.e. invocation) he wishes"(1).

It was narrated that **Abu Hurayrah** said: The Messenger of Allah (peace and blessings of Allah be upon him) observed: You shall not enter Paradise so long as you do not affirm belief (in all those things which are the articles of faith) and you will not believe as long as you do not love one another. Should I not direct you to a thing which, if you do, will foster love amongst you: (i. e.) give currency to (the practice of paying salutation to one another by saying) as-salamu alaikum(2).

It was narrated that **'Abd-Allaah ibn Salam:** said: When the Messenger of Allaah (peace and blessings of Allaah be upon him) arrived to Madina One thing that he said was:"O people, spread the greeting of peace profusely, maintain kinship ties, feed others, and pray at night when people are asleep, you will enter Paradise in peace"(3).

It was narrated that **Abd-Allaah ibn' Amr Ibn al-'Aas**:A person asked Allah's Messenger (peace and blessings of Allah be upon him). "What (sort of) deeds in or (what qualities of) Islam are good?" He replied, "To feed (the poor) and greet those whom you know and those whom you don't know"(4).

The implications of peace in the Sunnah:
In general, the meanings of "Peace" and its derivatives in the Sunnah are related to a number of meanings:
- Urging people to spread and expand the peace within Muslim people.

(1) Saheeh Al-Bukhaari (797, 1/286), and saheeh Muslim (402, 1/301).
(2) Saheeh Muslim (54, 1/74)
(3) sunan Al-Tirmidhi in (2485, 4/652), and he said: This is a saheeh hadeeth, and Sunan Ibn Majah (1334, 1/423), And Saheeh Ibn Hibban (508, 2/261).
(4) Saheeh Al-Bukhaari (12, 1/13) and Sahee Muslim (39, 1/65).

And the phrase "Ways of Peace", in the verse: (with which Allah guides those who seek His pleasure to the Paths of Peace. By His permission He takes them out from darkness to the light, and guides them to a Straight Path) [Al-Ma'ida:16], Which means the ways of survival, safety and methods of Straightness(1).

And the word "House of Peace", in the verse: (Allah invites you to the House of Peace. He guides whom He will to a Straight Path[.)Yunus:25], Which the house of safety, which is paradise, by praying to faith(2).

And the word "peace", in the verse:(And if the ignorant addressed them said peace).[Al-Furqan:63], Which word delivered in the sin, and says to the ignorant words gently and softly(3).

The implications of peace in the Holy Quran:
The meaning of "Peace" is related to different meanings, which indicate obedience, submission, surrender, security and safety, tranquility and survival, greeting, leaving war and adherence to reconciliation and performance, healthy and safety to point out that the paradise is «House of Peace».

The second requirement:
Order of Peace and Encouragement
Through the Prophetic Sunnah.

In the Prophetic Sunnah, there are a lot of famous narrations, which refer to the order of peace,It was Narrated **Abd-Allaah ibn Mas'ood**: When we prayed with the Prophet (peace and blessings of Allah be upon him) we used to say: As-Salam be on Allah from His worshipers, As- Salam be on Gabriel, As-Salam be on Michael, As-Salam be on so-and-so. When the Prophet (peace and blessings of Allah be upon him) finished his prayer, he faced us and said, "Allah Himself is As-Salam (Peace), so when one sits in the prayer, one should say, at-Tahiyatu-li l-lahi Was-Salawatu, Wat-

(1) Tafseer Ibn Katheer (2/35).
(2) Tafser al-Jalalain, (p. 249), and the Tafsir al-Tabari (11/103).
(3) AL Jamii li Ahkam Qur'an Al-Qurtubi (13/69-70).

However, it concludes within a holistic framework that constitutes awareness of behavior and communication with others.

The word "peace" came in the word "salam" in the verse: (When allah showed them to you as few in your dream; if he had shown them to you as many, you would surely have disputed in making a decision. but allah saved (you).certainly, he is the all-knower of what is in the breasts). [Al Anfal:43].Which avoid people from failure and conflict(1).

(Peace and blessings of Allah be upon him) said: (Ther is no sin on you if they (the wives) dispose of themselves in a just and honourable manner. and allah is well-acquinted with what you do). [AL-Baqarah:233]. Which you have done to women(2).

And in the words of "receive", in the verse: (O you who believe, enter not houses other than your own until you have asked permission and geeted those in them; that is better for you in order that you may remember).[An – Nur: 27].which told them the salutation.

And the word "safest", in the verse: (Indeed, whoever submits his face to Allah and does good works shall be rewarded by his Lord; there they shall have nothing to fear nor shall they be saddened). [Al Baqarah:112], Which subjugated, and devote their work to Allah who is alone without partner(3).

And in the words of "Peace", in the verse: (Believers, all of you, enter the peace and do not follow in satan's footsteps; he is a clear enemy to you). [Al Baqarah:208], Which means Peace and Islam, Peace and reconciliation, Peace and surrender(4).

And in the verse: (If they incline to peace, incline to it also, and put your trust in Allah. Surely, He is the Hearing, the Knowing) [Al-Anfal:61], that is, they left the war and they wanted your peace and reconciliation.

(1) Tafsir al-Jalalin, Jalal al-Din al-Muhalli and Jalal al-Din al-Suyuti, (216); And AL Jamii li Ahkam Qur'an Qurtubi, (8/22), and the interpretation of Tabari (10/13).
(2) Tafseer Ibn Katheer (1/285) and Tafseer al-Tabari (2/509).
(3) Tafseer Ibn Katheer (1/155).
(4) AL Jamii li Ahkam Qur'an Al-Qurtubi (3/23), and Tafsir al-Jalalin (p. 38).

If we examine the meanings of the term coexistence, which is common in this era[1], the research leads us to a number of meanings loaded with different concepts, we include in three levels, political, economic and religious.

And the meaning of peaceful coexistence or civilized coexistence, to meet the will of the people of heavenly religions to work, to the extent common to it, in order to prevail international security and peace, and even live in humanity in an atmosphere of brotherhood and cooperation on the good that is common to all mankind, and on the third level Which we mentioned earlier, and in light of the specific concept that we draw from it, we deal with the term co-existence in this research, and look at its starting points and dimensions, through the facts of the Prophet's biography.

* * *

The first Subject:
It is a matter of peace and encouragement Through the Quran and Sunnah.

There is no doubt that Islam is the religion of peace, its slogan is peace, After the Arabs of Jahiliyya were in successive wars for decades, Islam came and ordered for peace and harmony, and avoid wars and hatred that create enmity and hatred between people. Islam recommended us for this noble manners, and its high values and high definitions.Islam ordered us with peace and brotherhood, through the Holy Quran and Sunnah.

First requirement:
Order of Peace and Encouragement
Through the Holy Quran.

The beholder in the Holy Quran finds that the word "peace" has various objective directions and different meanings according to the contexts of the verses and their semantic.

(1) Which began to grapple with the emergence of the conflict between the Eastern and Western blocs, which were dividing the world into two camps rival before the fall of the Berlin Wall and the collapse of the Soviet Union.

2- the meaning of the word "Peace" - Salaam-

A: constitutive Definition:
Shis word in arabic refast to health and wellness, safety and security, And I should not that "Silm" and "Salaam" in English language are closest in meaning and defined as "Peace".

These are in general the closet meaning of Peace in arabic dictionaries.

B: Constructive Definition:
There is a strong relation ship between constitutive and constructive definition.

I should he noted that the word islam does not mean peace.

It is stre that the arabic word salaam comes from the same as the word Islam.

It is very important to declare that true peace internally or externally can he the result of the corrct implementation of islam.

Ibn Mandhoor said: Peace and safety: innocence, and receive any acquittal...; Allah said: (And when the foolish adress them they reply back mild words of gentleness[ )El Foorkan: 63], meaning receipt and innocence is not good between us and you and no evil,said Abu Mansour: We receive peace and We do not challenge you(1).

3 - Definition of peaceful coexistence

In reference to the linguistic significance of co-existence, which is the origin of the term, we find in the lexicon the medium, co-existence: lived on the familiarity and affection, and from peaceful cohabitation, and lived with: living with it, living life means, and what life will be from the restaurant, drink and income(2).

(1) Lissan Al-Arab, Ibn Mandhur, (12/289); Al Mua'ajam EL Mouhit, Fayrouz Abadi (1/1448).
(2) Lissan Al-Arab, Ibn Mandhur, (6/321), And The Al Mua'ajam EL Mouhit, Fayrouz Abadi (1/773),and Mukhtar Assihah, Ibn Abi Bakr al-Razi (1/195).

The third requirement: His example in the principle of peaceful coexistence with the people of the book (Christians) through covenants and agreements.

The fourth requirement: peace in the ethics of the Prophet (peace and blessings of Allah be upon him) during the wars.

The third Subject: The importance of the role model of the Prophet in establishing the principles of peaceful coexistence in the continuity of contemporary societies.

Conclusion and some recommendations.
Index of references and sources.

Allah is the guardian of success and guidance

to the way.

* * *

Preface:
1-the meaning of the word "Syraa".

A: constitutive Definition:
The word "syraa" is the verbal noun from the verb "saara" in arabic.this verb is defined as walking and passing and running the way, it indicates also the return to the state as in the verse: (We shall return it to its former state).[Taha: 21][(1)].

B: Constructive Definition:
The syraa of the prophet Muhammed (peace and blessings of Allah be upon him) can he defined as the history and biography of the messenger in all the Fields of life.

The noble biography of the prophet is the good example and pratical application of what is stated in the Qu'ran.

(1) Al Mua'ajam EL Mouhit,Fayrouz Abadi, (4/389 - 390),and Tafseer Al Qur'an,Ibn Katheer, (5/274).

For this reason, his biography was one of the most beautiful, and his ethics were one of the greatest ones, and his life was one of the finest and most beautiful one.

Apart from the prophet Mohamed (peace and blessings of Allah be upon him) humanity didn't find a guider like him, and his biography is a historical and true fact, validated by the correct history and not denied it, a biography surrounding all stages of life and conditions and affairs, especially the principle of peaceful coexistence, and a culture of peace.

What is the role in the model of the Prophet in achieving the principle of peaceful coexistence that he drew on the reality? and How did he apply it to different religious communities? To answer to this question, I thought that I should divide the research into a preface, three researches and a conclusion, according to the following plan:

Preface: It is devoted to the definition of some key terms: biography of the Prophet, peace, and peaceful coexistence.

The first Subject: the command of peace and the encouragement of it through the Holy Quran and Sunnah.

The first requirement: It dealt with the matter of peace through the Holy Quran.

The second requirement: It dealt with the matter of peace through the Sunnah of the Prophet.

The second Subject: the role model of the Prophet (peace and blessings of Allah be upon him) in establishing the principle of peaceful coexistence through the facts of the Prophet's biography.

The first requirement: His example is to lay the foundations of a culture of peace through letters to kings and presidents.

The second requirement: His example (peace and blessings of Allah be upon him) in the principle of peaceful coexistence with the people of the book (the Jews) through the documents of Prophetic Medina.

INTRODUCTION

Praise be to Allah and prayers and peace be upon Muhammad bin Abdullah, Prophet of Allah and His Messenger, and on his family of pure and righteous companions, and those who follow them with charity to the Day of Judgment, and after:

No doubt that the Prophet (peace and blessings of Allah be upon him) had followed the impact of the prophets and messengers before him, and taking their guidance, and that is why Allah mentioned the prophets, said to our Prophet (peace and blessings of Allah be upon him) (They are those whom allah had guided. so follow their guidance) [Al- an'aam:90], if this is an order to our Prophet, His order is also an order to Islam community, because he is our example, and his nation follows him in his rules and ordered them(1), and because Allah says: (Indeed in the messenger of allah (mohammed peace and blessings of Allah be upon him) you have a good example to follow). [Al-ahzab:21] – He says: (Say: If you love Allah,then follow me, Allah will love you and forgive you your sins). [Al-Imran:31] .

Al-Saadi said about the Prophet (peace and blessings of Allah be upon him): "He follows the messengers before him, and takes all the good things from them, and he gathers all the values and characteristics, which leads to be the most known in the world. He was The leader of the messengers, and the imam of the believers"(2).

Thus his "Siraa" (peace and blessings of Allah be upon him) was, a track record full of exploits, how not !! and Allah has chosen him to be the last of the prophets and messengers, and a guider for the Muslims, and for humanity as a whole.

He has gathered all the virtues, and in him righteousness has been established.

(1) Tafseer Al Qur'an Al-a'adhim, Ibn Katheer (5/445), and Adhwa'a Ala bawane, Mohamed al amine ibn Mohamed eshanghiti, (1/376).
(2) Tafseer al-Sa'di (263).

النبيّ محمّد ﷺ القدوة في إرساء مبادئ السّلام
في ضوء وقائع السّيرة النبوية

أ. د. عبد القادر أحمد سليماني

المستخلص: لاشكّ أن النبي ﷺ قد اتبع أثر الأنبياء والرسل قبله، وأخذ بهديهم، وذلك بأمر الله ﷻ في قوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡۗ﴾ (الأنعام: 90).

وَلا شكّ أن أمره ﷺ أَمْرٌ لَنَا جميعا، لِأَنَّهُ قُدْوَتُنَا، وأُمَّته تَبَع لَهُ فِيمَا يُشَرِّعهُ وَيَأْمُرهُمْ بِهِ، وَلِأَنَّ اللهَ تَعَالَىٰ يَقُولُ: ﴿لَّقَدۡ كَانَ لَكُمۡ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسۡوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ (الأحزاب:21)، لذلك كانت سيرته ﷺ، سِجِلٌّ حافلٌ بالمآثر،كيف لا!! وهي سيرة جامعة محيطة بجميع أطوار الحياة وأحوالها وشؤونها، وهي حقيقة تاريخية، يصدّقها التاريخ الصحيح ولا يتنكر لها.

ويأتي هذا البحث ليبيّن حقيقة قدوة النبي صلىٰ الله عليه وسلم في إرساء مبدأ التعايش السِّلمي في ضوء وقائع السيرة النبوية.

وقدوته ﷺ في إرساء أسس ثقافة السِّلم والأمن مع مختلف الطوائف الدينية.

وأهمية قدوة النبي ﷺ في إرساء مبادئ التعايش السِّلمي في تواصل المجتمعات المعاصرة.

الكلمات المفتاحية: السيرة النبوية – القدوة– التعايش السلمي– السلام – الأمن.

* * *

The Prophet Muhammad is An example of Laying the Principles of Peace: In Light of the Facts of the Prophet's biography

Prof. Abdulqadir Ahmad Sulaimani[1]

Abstract: And after, there is no doubt that the Prophet (peace and blessings of Allah be upon him) has followed the trace of the prophets and messengers before him, and he took their guidance by the command of the Almighty Allah in his saying, (They are those whom Allah had guided.so follow their guidance) [Al-An'aam:90].

There is no doubt that his command, (peace and blessings of Allah be upon him), is a matter for all of us, because he's our role model, and his nation followed him in what he legitimizes and orders them to do, also because Almighty Allah says): (Indeed in the messenger of Allah (Muhammad peace and blessings of Allah be upon him) you have a good example to follow). [Al-Ahzab:21], so his biography (peace be upon him), A track record of exploits, how not !! It is a comprehensive biography that surrounds all life phases, conditions and affairs, and it is a historical fact, validated by true history and cannot be denied. This research comes to show the reality of the example of the Prophet, peace and blessings be upon him, in establishing the principle of peaceful coexistence in light of the facts of the Prophet's biography.

The example of the Prophet in laying the foundations of a culture of peace and security with different religious denominations.

And the importance of role models for the Prophet (peace and blessings of Allah be upon him) in establishing principles of peaceful coexistence in the communication of contemporary societies.

Key words: Biography of the Prophet (Al-Syraa Al-Nabawia) - role model - peaceful coexistence - peace - security.

* * *

(1) A professor of Hadith, its Sciences and its terminology in Wahran university, Algeria republic.
e-mail: slimenoor@yahoo.fr

English Section